بسم اللہ الرحمن الرحیم
فسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون (القرآن)
انما شفاء العی السؤال (الحدیث)
تتمہ
احسن الفتاویٰ
جلد دہم
تالیف
شیخ المشائخ فقیہ العصر مفتی اعظم حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ
الحجاز
علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرست مضامین ”ثمرات احسن الفتاوی“ جلد دوم

نمبر شمار	عنوان	صفحہ

افغانستان کے حالات تھے جن کا دارالافتاء پر براہِ راست اثر تھا؛ خصوصاً حضرت استاذ صاحب دامت برکاتہم ان حالات میں بہت ذہنی اور اعصابی دباؤ سے گزر رہے تھے اور ایک عرصے تک تحریر کے مسائل کا کام حضرت استاذ صاحب کے مشورہ پر موقوف رہا اور اس کی نوبت نہ آئی۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ تعلیمی سلسلہ دارالافتاء والارشاد ناظم آباد سے جامعۃ الرشید احسن آباد منتقل ہو گیا تو بندہ کو اپنے اوقات تقسیم کرنا پڑے، صبح اسباق کے لیے جامعہ جانا ہوتا اور ظہر کے وقت واپسی ہوتی، پھر دارالافتاء میں مسائل اور فتاویٰ پر مسائل کا سلسلہ عصر تک چلتا رہتا۔

اس کے بعد چند سال پہلے جب بندہ مستقل جامعہ منتقل ہوا تو جامعہ میں بعد ازاں کئی نئے شعبوں کا آغاز ہو گیا اور اب الحمد للہ شعبۂ حفظ، درس نظامی، معہد الرشید، تخصص فی الافتاء، تخصص فی فقہ المعاملات المالیہ، شعبۂ قراءت و تجوید کے علاوہ طبیہ الشریعہ کورس، انگلش لینگویج کورس، صحافت کورس، تدریب المعلمین، ایم بی اے، بی بی اے وغیرہ درجنوں شعبے فعال ہیں، اخبارات و جرائد کا سلسلہ اس کے علاوہ ہے۔ ان شعبوں کے قیام اور تنظیم و استحکام میں اگر مشورہ کی حد تک ہی شرکت ہو تو اچھا خاصا وقت درکار ہے، بندہ اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے کہ ہر ایک شعبے کے امور میں کسی نہ کسی درجہ میں شرکت ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح کے مشاغل میں مشغولیت بھی تاخیر کی ایک اہم وجہ بنی۔

بالآخر جب مسائل تیار ہوئے تو یہ مسئلہ پیش آیا کہ جن مسائل کی کتابت حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی زندگی میں ہوئی تھی، ان کے علاوہ مسائل کی کتابت کے لیے ایک تو کاتب میسر نہ تھا، دوسرا یہ کہ آج کے جدید دور میں طباعت کے حوالے سے کتابت کی مشکلات بھی واضح تھیں۔ ایک حصہ کو کتابت کے ساتھ اور دوسرے حصہ کو کمپوز کر کے شائع کرنا مناسب نہیں تھا، اس لیے حضرت استاذ صاحب کے مشورہ سے پورے مسودے کو کمپوز کرایا گیا اور اس کی تصحیحات ہوتی رہیں۔ اس دوران کمپوزنگ کی مشکلات، نقول اور تصحیحات کی وجہ سے تاخیر در تاخیر ہوتی رہی، اور تحریر کی طباعت موخر ہو گئی۔

کچھ مسائل وہ بھی ہیں جن کا اجمالی جواب حضرت والا کا تصویب شدہ ہے مگر تفصیلی تحریر بعد میں مرتب ہوئی، اس لیے اگر کہیں تعبیر میں کوتاہی یا حضرت والا کے اسلوبِ تحریر کے خلاف ورزی محسوس ہو تو بندہ کی کوتاہی سمجھی جائے۔

چند مسائل میں حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے خلاف کوئی فقہی جزئیہ یا اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کی کوئی تحقیق مل گئی یا نئی نوعیت سامنے آنے سے جواب میں تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوئی یا کسی اہم وضاحت

کی ضرورت معلوم ہوئی تو متن میں اصل جواب کو برقرار رکھتے ہوئے اہل علم کے غور کے لیے حاشیہ میں اس کا اظہار کردیا ہے، ان كان هو الصواب فمن الله وان كان الخطأ فمني ومن الشيطان۔

حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کو اللہ تعالیٰ نے اس معاملے میں اس قدر اخلاص، بے نفسی اور وسعت ظرفی سے نوازا تھا کہ دس بارہ سال کے عرصے میں جس میں بندہ نے حضرت کے ساتھ کام کیا ہے، دوسرے اکابر مفتیانِ کرام مفتی عبدالستار صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے توجہ دلانے پر اپنے لکھے ہوئے مسئلہ پر بڑی خوش دلی سے غور فرماتے تھے اور دلائل سے اگر دوسرے فریق کی بات سمجھ میں آجاتی تھی تو رجوع کرنے میں ذرا بھی پس و پیش نہیں فرماتے تھے، بلکہ ہم جیسے مبتدیوں کے توجہ دلانے پر بھی اصلاح و ترمیم فرمالیا کرتے تھے، اس کی دسیوں مثالیں تتمہ کے آخر میں رسالہ "تراجیم واصلاحات" میں موجود ہیں۔

تبویب کے اس نازک مرحلے میں ہمارے رفیق حضرت مولانا سعید حسن صاحب زید مجدہم نے بہت تدوین فرمایا، دلائل جمع کرنے اور کمپوزنگ کے بعد بار بار تصحیح کرنے میں بہت محنت اٹھائی ہے، اس کے علاوہ برادرم حامد کمال کھوکھر صاحب نے عربی عبارات کی تصحیح کمپوزنگ میں جو غیر ماہر کے لیے انتہائی مشکل کام ہے اور خوبصورت ڈیزائننگ میں بہت دلچسپی اور مہارت کا مظاہرہ کیا۔ میں ان دونوں حضرات کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ان کو اپنی شایانِ شان جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین

حضرت والا کا ارادہ تتمہ کو ایک ہی جلد میں شائع کرنے کا تھا، مگر جب کمپوزنگ مکمل ہوئی تو اندازہ ہوا کہ بحمد اللہ دو جلدوں کا مواد تیار ہوگیا ہے، چنانچہ اب اسے دو جلدوں میں پیش کیا جا رہا ہے، اللہ تعالیٰ اس علمی سرمایہ کو حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کے لیے صدقہ جاریہ بنائیں اور ہمیں کما حقہ استفادہ کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین

دارالافتاء والارشاد ناظم آباد کراچی

۲۴/ربیع الثانی ۱۴۲۲ھ

***

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الایمان والعقائد

داڑھی کی توہین موجب کفر ہے

سوال: نیوی کے ایک ملازم نے آپ کا بیان سن کر داڑھی رکھ لی، کپتان نے اسے داڑھی مونڈنے کا حکم دیا، اس نے انکار کیا تو کپتان نے اسے جیل میں بند کروا کر اس پر "کورٹ مارشل" کے لیے مقدمہ کر دیا اور اسے گولی سے اڑا دینے کی دھمکیاں دے رہا ہے۔ وہ شخص کہتا ہے کہ اب گردن کٹ سکتی ہے، داڑھی نہیں کٹ سکتی۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ جس کپتان نے داڑھی رکھنے کی وجہ سے اس شخص کو سزا دی اور گولی سے اڑا دینے کی دھمکیاں دے رہا ہے اس کا شرعاً کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

داڑھی منڈانا یا کٹانا حرام ہے اور اس کی علامت ہے کہ ایسے شخص کے دل میں رسول اللہ ﷺ کی صورت مبارکہ سے بغض اور عداوت و نفرت ہے۔

نیوی کے جس کپتان نے رسول اللہ ﷺ کی صورت مبارکہ سے نفرت کا مظاہرہ کیا ہے اس کا ایمان سخت خطرہ میں ہے، اس پر فرض ہے کہ مسلمان قیدی کو فوراً رہا کرے، اس سے معافی مانگے، نیز اپنے اس ایمان سوز جرم عظیم سے توبہ کا اعلان کرے اور احتیاطاً تجدید ایمان و تجدید نکاح بھی کرے۔

اگر کپتان توبہ کا اعلان نہیں کرتا تو حکومت پر فرض ہے کہ اس دشمن اسلام زندیق کو کھلے میدان میں برسر عام قتل کروا کر اللہ کی زمین کو اس باغی مردود کے ناپاک وجود سے پاک کرے۔

اگر حکومت یہ فرض ادا کرنے میں بے جا انکاری سے کام لے تو ایسی بے دین حکومت کو مسلمانوں پر حکمرانی کا کوئی حق نہیں، دنیا و آخرت میں اسلام دشمنی کے انجام بد اور ذلت و رسوائی کا انتظار کرے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

۱۱/ ربیع الاول ۱۴۰۸ھ

سوال مثل بالا

سوال: میں عرصہ دس سال سے قرآن پاک کی تعلیم دیتا ہوں، مورخہ ۱۱/ربیع الاول کو میں شام ۵ بجے ...... کے گھر بچی کو پڑھانے گیا تو میں نے اس کو اس کے اپنے مکان میں ایک نامحرم لڑکی کے ساتھ قابل اعتراض حالت میں دیکھا، میں نے اس حرکت پر غصے کا اظہار کیا اور منع کیا تو اس نے مجھے برے نتائج کی دھمکی دی، جب میں مورخہ ۱۳/ربیع الاول کو شام ۵ بجے اس کے گھر پڑھانے پہنچا تو پہلے سے موجود چوکیدار اور اس نے مجھے ڈنڈوں سے بری طرح مارا اور رسی سے باندھ کر زبردستی بے دردی سے میری ڈاڑھی مونڈ دی اور مجھے مجروح حالت میں گھر سے نکال دیا۔

براہ کرم مجھے بتایا جائے کہ شریعت میں ایسے شخص کی کیا سزا ہے اور اس کے ساتھ کیا سلوک ہونا چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایک مشت ڈاڑھی رکھنا فرض ہے، اس سے کم کرنا یا منڈانا بالاجماع حرام ہے اور اس کی علامت ہے کہ ایسے شخص کے دل میں رسول اللہ ﷺ کی صورت مبارکہ سے نفرت ہے۔

ڈاڑھی سے متعلق رسول اللہ ﷺ کے ارشادات:

1. ڈاڑھی بڑھاؤ، مشرکوں جیسی شکل وصورت مت بناؤ۔ (بخاری ومسلم)
2. ڈاڑھی بڑھاؤ، مجوسیوں جیسی ہیئت مت اختیار کرو۔ (مسلم)
3. ڈاڑھی بڑھاؤ، یہودیوں جیسی شباہت مت بناؤ۔ (طحاوی)
4. ڈاڑھی بڑھاؤ، یہودیوں اور عیسائیوں جیسے مت بنو۔ (مسند احمد)
5. رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں کسریٰ نے دو قاصد بھیجے جن کی ڈاڑھیاں منڈی ہوئی تھیں، آپ ﷺ نے ان کے ایسے مکروہ چہروں پر ایک نظر ڈالنا بھی گوارا نہ فرمایا، مہمان اور دوسرے ملک کے سفیر ہونے کے باوجود آپ نے انہیں دیکھنے سے بھی اعراض فرمایا، صرف یہی نہیں بلکہ یوں ڈانٹا:

"تمہارا ناس ہو جائے، تمہیں ایسی شکل وصورت بنانے کا کس نے حکم دیا؟ میرے رب نے مجھے حکم دیا کہ میں ڈاڑھی کو بڑھاؤں۔"

حالانکہ یہ لوگ کافر تھے جو احکام اسلام کے مکلف نہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے مندرجہ بالا ارشادات اور اسی مضمون کی بہت سی احادیث کی وجہ سے پوری امت کا اجماع ہے کہ داڑھی ایک مشت سے کم کرنا حرام ہے۔

قال العلامۃ الحصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ: واما الأخذ منہا وھی دون ذلک کما یفعلہ بعض المغاربۃ ومخنثۃ الرجال فلم یبحہ أحد. (ردالمحتار: ۱۱۳/۲)

طبعاً عقلاً شرعاً داڑھی کی اتنی اہمیت ہے کہ اسے شعار اسلام کے علاوہ اتنی بڑی زینت قرار دیا گیا ہے کہ اگر کوئی کسی کی داڑھی اس طرح مونڈ دے کہ دوبارہ نہ اُگے تو اس پر قتل نفس کی پوری دیت واجب ہے، جس کی مقدار مندرجہ ذیل متبادلات میں سے کوئی ایک ہے:

(۱) دس ہزار درہم = ۴۲۰۰۲ کلوگرام چاندی

(۲) ایک ہزار دینار – ۴۸۶ء۴ کلوگرام سونا

(۳) سو اونٹ

اگر سائل کا بیان درست ہے تو:

جس مردود نے ایک مسلمان کی داڑھی زبردستی مونڈی ہے اس نے رسول اللہ ﷺ کی صورت مبارکہ اور اسلام کے بہت اہم شعار کی توہین کی ہے جو کفر ہے، ایسے شخص پر فرض ہے:

(۱) جن لوگوں کو اس قصہ کا علم ہے ان سب کے سامنے اس کفریہ حرکت سے توبہ کا اعلان کرکے ایمان کی تجدید کرے۔

(۲) سب کے سامنے اس مسلمان سے معافی مانگے۔

(۳) اپنا نکاح دوبارہ پڑھوائے۔

جب تک تجدید ایمان کے بعد تجدید نکاح نہ کرے اس وقت تک اس کی بیوی اس پر حرام ہے، بیوی کے لیے ایسے مردود کے ساتھ رہنا ناجائز اور سخت گناہ ہے۔

اگر یہ مردود مندرجہ بالا امور پر عمل نہیں کرتا تو تمام اہل اسلام بالخصوص اہل محلہ پر فرض ہے:

(۱) اس منحوس سے ہر قسم کے تعلقات سلام وکلام میل جول سب فوراً منقطع کردیں، اگر کوئی اس تنبیہ کے بعد بھی اس دشمن اسلام اور گستاخ رسول ﷺ سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہے تو ایسے بے دین، بے ضمیر اور بے غیرت سے بھی تعلقات رکھنا ویسے ہی حرام ہے جیسے اس مردود سے۔

(۲) رسول اللہ ﷺ کی شان میں اتنی بڑی گستاخی کرنے والے اور اسلام کے اتنے اہم شعار کی

سخت توہین کرنے والے، ایک مسلمان پرواز کی موٹڈ نے جیسا ظلم عظیم اور ان کی علانیہ توہین کرنے والے مردود پر ضرب کاری لگانے اور اس شیطان کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے جذبۂ ایمانیہ و غیرت دینیہ کا ثبوت دیتے ہوئے بیک آواز اس کے خلاف کھڑے ہو جائیں اور اجتماعاً و انفراداً جو اقدامات بھی ہو سکیں سب بروئے کار لا کر اپنے فرض سے سبکدوش ہوں اور دربار نبوی میں سرخرو ہونے کی سعادت حاصل کریں۔ جو شخص بھی یہ فرض ادا کرنے میں غفلت کرے گا وہ دنیا و آخرت میں قہر الٰہی سے نہیں بچ سکتا۔

③ اخباروں اور رسالوں کے ذریعہ عوام کو اس مردود کے بارہ میں حکم شریعت سے آگاہ کریں اور ان کو اس حکم کی تعمیل پر مجبور کریں۔

④ اخباروں اور رسالوں اور دوسرے ذرائع سے اس کو شرعی سزا دینے کا حکومت سے پر زور مطالبہ کریں۔

حکومت پر فرض ہے کہ ایسے دشمن اسلام کے ناپاک اور منحوس وجود سے اللہ تعالیٰ کی زمین کو پاک کرنے کا جلد از جلد فیصلہ کرے، کسی کھلے میدان میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کا مجمع بلا کر ان کے سامنے اس مردود کی گردن اڑا دی جائے اور سر قلم کر کے عبرت کے لیے کسی بڑے چوراہے پر لٹکا دیا جائے۔

واللّٰہ العاصم من جمیع الفتن

۲۲ ربیع الاول ۱۴۱۱ھ

پاسپورٹ میں قادیانی لکھوانا

سوال: بعض مسلمان کسی کافر ملک کا ویزا یا سہولت حاصل کرنے کے لیے یا کسی دنیوی مصلحت کی خاطر پاسپورٹ اور ویزے کے فارم میں اپنے آپ کو قادیانی لکھ دیتے ہیں، اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ یہ انتہائی قبیح حرکت اور بہت بڑا گناہ ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی یا نہیں؟ غور کرنے سے جو نقطۂ نظر سامنے آیا ہے، اس کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

① کسی کلمہ کے موجب کفر ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہو تو احتیاط عدم تکفیر میں ہے۔

② جو کلمہ نصاً موجب کفر ہو اس کے تلفظ و تکلم کی کئی صورتیں ہیں:

۱ سہواً یا خطأً۔

اس صورت میں بالاتفاق تکفیر نہیں کی جائے گی۔

۲- عامداً تکلم ہو یعنی تکلم قصد سے ہو اور اس کلمہ کے موجب کفر ہونے کا علم بھی ہو اور کفر کا ارادہ بھی ہو۔

اس صورت میں بالاتفاق تکفیر کی جائے گی:

۲- جاہلاً تکلم ہو، یعنی تکلم تو ارادے سے ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے آدمی کافر ہو جاتا ہے۔

اس صورت میں اختلاف ہے، تکفیر و عدم تکفیر دونوں قول ہیں۔

۴- ہازلاً تکلم ہو، یعنی تکلم ارادے سے ہو اور اس کے موجب کفر ہونے کا علم بھی ہو مگر ایقاع حکم یعنی کفر کا ارادہ نہ ہو۔

اس صورت میں تکفیر کی جائے گی۔

۵- لاعباً تکلم ہو، یعنی بطور استہزاء کلمۂ کفر کہا جائے۔

یہ استخفاف ایمان ہے، اس کے قائل کی بھی تکفیر کی جائے گی۔

اس تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے آپ کو قادیانی لکھتے ہوئے اگر علم ہو کہ یہ باعث کفر ہے لیکن اعتقاد کفر نہ ہو تو یہ لاعباً یا ہازلاً قرار پائے گا، لہٰذا تکفیر کی جائے گی اور اگر موجب کفر ہونے کا علم نہ ہو تو اختلاف کی بناء پر عدم تکفیر احوط ہے۔

چند عبارات یہ ہیں:

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: ومن هزل بلفظ كفر ارتد وإن لم يعتقده للاستخفاف، فهو ككفر العناد. (البحر الرائق: ٥/١٢٠)

وقال العلامة خير الدين رحمه الله تعالى: وفي الفتاوى: إذا أطلق الرجل كلمة الكفر عمداً لكنه لم يعتقد الكفر قال بعض أصحابنا: لا يكفر، لأن الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر، وقال بعضهم: يكفر، وهو الصحيح عندي لأنه استخف بدينه اهـ وفي الخلاصة: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم - زاد في البزازية: إلا إذا أخرج بإرادته موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ - وفي التتارخانية: لا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية اهـ قال في البحر: والحاصل أن من تكلم بكلمة الكفر هازلا أو لاعبا كفر عند الكل، ولا اعتبار باعتقاده كما

صرح قاضیخان في فتاواه: ومن تکلم بها خطأً أو مکرهاً لا یکفر عند الکل، ومن تکلم بها عامداً عالماً کفر بها عند الکل، ومن تکلم بها اختیارا جاهلا بأنها کفر ففیه اختلاف، والذي تحرر أنه لا یفتی بتکفیر مسلم أمکن حمل کلامه علی محمل حسن أو کان في کفره اختلاف ولو روایة ضعیفة، فعلی هذا فأکثر ألفاظ التکفیر المذکورة لا یفتی بالتکفیر بها، ولقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيء منها اهـ واللّٰه أعلم.

(الفتاوی الخیریة بهامش تنقیح الفتاوی الحامدیة: ۱/۱۷۷)

وقال الإمام أبوبکر الجصاص الرازي رحمه اللّٰه تعالیٰ: ولأن الفرق بین الجد والهزل أن الجاد قاصد إلی اللفظ وإلی إیقاع حکمه، والهازل قاصد إلی اللفظ غیر مرید لإیقاع حکمه. (أحکام القرآن: ۳/۱۹۳)

وقال الملا جیون رحمه اللّٰه تعالیٰ: وکذا غیر المکره إذا أجری علی لسانه کلمة الکفر استهزاء وجهلا یکون کافرا فیکون الآیة دلیلا علی أن رکن الإیمان التصدیق والإقرار جمیعا، ولکن التصدیق لا یحتمل السقوط بحال والإقرار یحتمله في حالة الإکراه. (التفسیرات الأحمدیة: ص ۵۰۱)

مزید دو باتیں قابل غور ہیں:

(۱) عام لوگوں کی دینی حالت یہ ہے کہ تکفیر کا فتویٰ معلوم ہونے کے باوجود بھی بہت سے لوگ دنیوی مفاد کو ترجیح دیں گے اور یہ حرکت نہیں چھوڑیں گے اور تکفیر کے فتویٰ کا علم ہو جانے کے بعد یہ حرکت بہر حال کفر ہوگی، اس لیے تکفیر کا فتویٰ دینے کی صورت میں بظاہر یہ مضائقہ ہے کہ کفر سے بچنے کا جو ایک راستہ تھا وہ بھی بند ہو جائے گا۔

(۲) اگر تکفیر نہ کی جائے تو خطرہ ہے کہ اس حرکت کی حوصلہ افزائی ہو۔

ان دونوں باتوں پر غور کرتے ہوئے تقاضائے مصلحت یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ بتاتے یا لکھتے ہوئے صرف تکفیر تو نہ کی جائے تاکہ پہلا حرج لازم نہ آئے، البتہ مذمت و وعید کے الفاظ سخت بتائے جائیں لیکن یہ بھی تب درست ہوگا کہ فقہی طور پر اس کی گنجائش ہو۔

امید ہے کہ رائے گرامی قدر سے جلد مطلع فرمائیں گے۔ جزاکم اللّٰہ۔

الجواب باسم ملہم الصواب

سوال میں کلمۂ کفر کہنے کی جن پانچ صورتوں کے احکام لکھے گئے ہیں ان میں جہلاً تکفیر کی یہ تفسیر کہ "یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے آدمی کافر ہو جاتا ہے" درست نہیں، جہل سے مراد یہ ہے کہ اس کو اس کے کلمۂ کفر ہونے کا علم نہ تھا، کلمۂ کفر ہونے کا علم اور اس کلمۂ کفر کے اطلاق سے کافر بن جانے کا علم دو الگ الگ چیزیں ہیں، سوال میں تحریر کی عبارت ملاحظہ ہو:

"من تكلم بها اختيارا جاهلا بأنها كفر ففيه اختلاف."

یہ فیصلہ کرنا کہ آدمی اس کلمۂ کفر سے کافر کب بنتا ہے؟ اہل افتاء کا کام ہے اور اس میں بڑی تفصیل ہے جیسا کہ سائل نے خود بھی پانچ صورتیں تحریر کی ہیں۔

اگر کسی کو معلوم نہ ہو کہ قادیانیت کفر ہے تو یہ جہل کی صورت ہے، مگر آج کل کون نہیں جانتا کہ قادیانی کافر ہیں اور قادیانیت کفر عظیم ہی کا دوسرا نام ہے، اس لیے پاسپورٹ وغیرہ میں اپنے آپ کو قادیانی لکھوانا جہل کی صورت نہیں۔

حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اگرچہ ایمان اصلاً تصدیق قلبی ہی کا نام ہے، تاہم اجراء احکام کے لیے اقرار لسانی شرط ہے، اسی طرح بوقت مطالبہ بھی اقرار باللسان شرط ہے، پاسپورٹ پر مذہب کا خانہ مطالبہ ہے، بوقت مطالبہ خود کو قادیانی تحریر کروانے سے اقرار باللسان، جو شرط ایمان ہے، مفقود ہو گئی۔

فتجري أحكام الكفر لا الإسلام ولو كان صادقا فيما بينه وبين الله

علاوہ ازیں کلام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمۂ کفر کہنا اور بات ہے اور خود کو کسی مشہور فرقۂ کافرہ کی طرف منسوب کرنا اور بات ہے، اس لیے حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے "انا یہودی" اور "انا نصرانی" کہنے والے کی بلا تفصیل تکفیر کی ہے، لہٰذا قادیانیت کے کفر ہونے کا علم ہوتے ہوئے بغیر اکراہ کے خود کو قادیانی لکھوانا اور بتانا بلا شبہ موجب کفر ہے، ایسا شخص مرتد اور دائرۂ اسلام سے خارج ہے، اگر وہ شادی شدہ ہے تو نکاح بھی جاتا رہا، اگر وہ اس کفر سے توبہ نہ کرے تو حکومت اسلامیہ پر اس کو قتل کرنا فرض ہے، اسی طرح اگر حج پہلے کیا ہو تو اس کا اعادہ بھی فرض ہے۔

مندرجہ ذیل جزئیات سے حکم بالا کی تائید ہوتی ہے۔

قال العلامة ابن قاضي سماوه رحمه الله تعالى: أتى بكلمة الكفر مع علمه

أنها كفر فلو كان عن اعتقاد لا شك أنه يكفر، ولو لم يعتقد أو لم يعلم أنها كفر ولكن أتى بها عن اختيار كفر عند عامة العلماء، ولا يعذر بجهل ولو بلا قصد.

وقال أيضا: ومن أضمر الكفر وهم به كفر، ومن كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالإيمان كفر ولا ينفعه ما في قلبه إذ الكفر إنما يعرف بنطقه فلو نطق بكفر كفر عندنا وعند الله تعالى. (جامع الفصولين: ۲/۲۹۷)

وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: وبقوله لمسلم: يا كافر، عند البعض، ولو لأحد الزوجين للآخر، والمختار للفتوى أن يكفر إن اعتقده كافرا، لا إن أراد شتمه، وبقوله لبيك جوابا لمن قال: يا كافر، يا يهودي، يا مجوسي، وبقوله: أنا ملحد؛ لأن الملحد كافر، ولو قال: ما علمته لا يعذر.

(البحر الرائق: ۵/۱۲۳)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۳/ شعبان ۱۴۱۴ھ

تسمیہ علی الحرام کفر ہے

سوال: حرام کھانے سے پہلے یا کسی حرام فعل کے ارتکاب کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

حرام قطعی کے کھانے سے پہلے یا ایسے کسی فعل کے ارتکاب کے وقت بصورت استخفاف بسم اللہ پڑھنا کفر ہے، اگر کسی نے اس کا ارتکاب کیا تو اس پر توبہ، تجدید ایمان وتجدید نکاح فرض ہے۔

بینک، انشورنس اور دوسرے سودی ذرائع سے حاصل شدہ آمدن حرام قطعی ہے، لہٰذا اس کے استعمال کے وقت بسم اللہ پڑھنا کفر ہے۔

قال العلامة الكردري رحمه الله تعالى: شرب الخمر وقال: بسم الله، أو قال ذلك عند الزنا أو عند أكل الحرام المقطوع بحرمته أو عند أخذ كعبتين للنرد كفر؛ لأنه استخف باسم الله، وعن هذا قال مشايخ خوارزم:

المكيال أو الموزون في العد يقول في مقام أن يقول واحد: بسم الله ويضعه مكان قوله واحد، لا أن يريد به ابتداء العد؛ لأنه لو أراد ابتداء العد لقال: بسم الله واحد لكنه لا يقول كذلك بل يقتصر على بسم الله، يكفر، وإن قال عند الفراغ: الحمدلله لا يكفر عند بعض المشايخ؛ لأن حمده وقع على الخلاص من الحرام، وقيل: يكفر؛ لأنه وقع على اتخاذ الحرام، فإن نوى يعامل على نيته وإن لم ينو شيئا لا يكفر لما ذكرنا من تعين الاحتمال الذي لا يلزم به الكفر. (بزازية بهامش الهندية: ٣٣٩/٦)

وقال الشيخ طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى: رجل يشرب الخمر وقال: بسم الله أو قال عند الزنا يكفر، وكذا لو أكل الحرام، ولو قال بعد أكل الحرام: الحمدلله اختلفوا فيه. (خلاصة الفتاوى: ٣٨٩/٤)

وقال العلامة عالم بن العلاء رحمه الله تعالى: ومن أكل طعاما حراما وقال عند الأكل: بسم الله فقد حكى الإمام المعروف بالمستملي عن مشايخه أنه يكفر؛ لاستخفافه اسم الله، ولو قال عند الفراغ عن الأكل: الحمدلله فقد قال بعض المشايخ: إنه لا يكفر؛ لأنه شكر الله تعالى. یا آکل ربوا گردد یا آکل حرام وی الحمد لله گوید [illegible] است کما گر قدح خمر بگیرد و بسم الله گوید و بخورد کافر گردد و همچنین بوقت مباشرت زنا یا بوقت قمار کعبتین بگیرد و بگوید بسم الله کافر گردد بسبب استخفاف بنام خدای عزوجل.

وفي الصيرفية: سئل أيضا عمن غصب طعاما فقال عند أكله: بسم الله لا يكفر، ولو ذكر عند شرب الخمر؟ قال: إن كان على وجه الاستخفاف يكفر، وكذا عند الزنا، وقال القاضي بدر الدين رحمه الله تعالى: إذا قال: بسم الله عند الزنا لا يكفر؛ لأنه يحتمل أن يتبرك باسم الله ليتمتع. (تاتارخانية: ٤٩٩/٥)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: وتحرم (أي التسمية) عند استعمال محرم بل في البزازية وغيرها: يكفر من يسمي عند مباشرة كل حرام قطعي الحرمة. (ردالمحتار: ٧/١)

وقال في الهندية: من أكل طعاما حراما وقال عند الأكل: بسم الله

حكي الإمام المعروف بالمستملي أنه يكفر، ولو قال عند الفراغ: الحمد لله قال بعض المتأخرين: لا يكفر. وقال بعضهم: اگر قدح خمر بدست گرفت وبسم الله گوید ویخورد کافر گردد، وہمچنین بوقت مباشرت زنا یا بوقت قمار کعبتین بگیرد وبگوید بسم الله کافر شود، کذا في الفصول العمادية. (عالمگيرية: ٢٧٣/٢)

وقال العلامة جعفر بن عبد الكريم رحمه الله تعالىٰ: وفي الخلاصة: رجل شرب الخمر وقال: بسم الله أو قال عند الزنا بسم الله يكفر، وكذا لو أكل الحرام أو قال بعد أكل الحرام: الحمد لله، اختلف المشايخ، وفي الظهيرية: لو أكل طعاما حراما فقال: بسم الله يكفر، ولو قال عند الفراغ: الحمد لله لا يكفر عند بعض العلماء ولو قال: بسم الله عند شرب الخمر أو عند الزنا يكفر بالاتفاق. في الصيرفية: غصب طعاما فقال عند أكله: بسم الله لا يكفر في التتارخانية ولو تصدق على فقير شيئا من مال الحرام ويرجو الثواب يكفر ولو علم الفقير بذلك فدعا له وأمن المعطي كفر، وفي الخلاصة: هكذا في الفصول: بوقت قمار باختن بسم الله گوید کافر گردد. في الفتاوى التبعية: الأصل أن لا يكفر أحد بلفظ محتمل لأن الكفر نهاية في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية، قوله: بسم الله يحتمل الوجوه: الأول أن يريد به التبرك والتيامن في الابتداء كقول المسافر عند الحلول والارتحال: بسم الله، أي: بسم الله أحل، وبسم الله أرتحل، الثاني أن يقصد به إقبال غيره على التبرك كقول صاحب الطعام لغيره: بسم الله أي كل الطعام تبركا بسم الله، الثالث أن يعني به قولا يطلب الفعل عن غيره، كقوله لمن دخل الدار: بسم الله يعني أدخل الدار، والرابع أن لا ينوي وجها من الوجوه المذكورة، الخامس أن يذكر في موضع لابد من أن لا يحمل إلا على الاستخفاف كقول العازم على المحرم: بسم الله. (البنانة: ٤٩٥)

والله سبحانه وتعالىٰ أعلم

١٩/ جمادى الثانية ١٤١٦ھ

تقدیر سے متعلق ایک سوال کا جواب

سوال: اس بات پر سب یقین رکھتے ہیں کہ آدمی کا ہر کام پہلے سے تقدیر میں لکھا ہوا ہے خواہ اچھا کام ہو یا برا، جب برا کام بھی مقدر من اللہ ہے اور تقدیر کو کوئی ٹال نہیں سکتا تو پھر گناہ کرنے سے آدمی سزا کا مستحق کیوں ہوتا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جیسے تقدیر میں یہ لکھا ہے کہ یہ شخص فلاں اچھا یا برا کام کرے گا، اسی طرح تقدیر میں یہ بھی لکھا ہے کہ وہ اس کام کو اپنے اختیار سے کرے گا۔ اللہ تعالیٰ چونکہ علیم و خبیر ہے اس لیے انہوں نے اپنی صفت علم سے جان لیا کہ یہ فلاں کام کرے گا اور اپنے اختیار سے کرے گا، جیسے اللہ تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اسی طرح تقدیر پر بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر آپ کو سفر پر جانا ہو، میزبان کو آپ کے جانے سے پہلے علم ہو گیا تو اس سے آپ کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا۔ ممتحن نے کسی نالائق طالب علم کے بارے میں اپنی معلومات اور تجربہ کی بناء پر امتحان سے پہلے ہی کہہ دیا کہ یہ ناکام ہوگا تو اس سے اس طالب علم کا اس پر مجبور ہونا لازم نہیں آتا کہ وہ پرچے میں کچھ نہ لکھے۔

اگر اس معمولی تحریر سے بات آپ کی عقل میں آجائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس پر زیادہ غور نہ کریں، عقل کو دین کے تابع کریں، دین کو عقل کے تابع کرنے کی کوشش نہ کریں۔ انسان کی عقل ہی کیا ہے؟

پھر ایک تقدیر ہی کیا، وضوء سے لے کر معاملات وغیرہ تک بے شمار احکام شرعیہ ایسے ہیں جو بظاہر عقل کے خلاف ہیں، پھر موت کے بعد قبر، حشر، جنت، جہنم کے احوال پر ایمان بالغیب لانا ضروری ہے، حالانکہ بہت سی باتیں محدود عقل میں نہیں آتیں، ایسے احکام میں جہاں شریعت نے ناقص عقل کو دوڑانے سے منع کیا ہے عقل کا اتباع کرنا سراسر حماقت اور ہلاکت ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۵/ محرم ۱۴۱۶ھ

کافر کی نماز جنازہ پڑھنے والے کا حکم

سوال: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ کے بارے میں کہ ایک شخص قادیانی یا کسی اور کافر کا جنازہ پڑھے شرعاً اس شخص کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

والجواب حامداً ومصلیاً

ایسا شخص فاسق ہے، اس پر توبہ کا اعلان کرنا فرض ہے، تجدید ایمان وتجدید نکاح بھی کرے، جب تک توبہ کا اعلان نہیں کرے اس وقت تک اس کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تعلق رکھنا جائز نہیں۔

قال المفسر العلامة السيد محمود الآلوسي رحمه الله تعالى تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾:

﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ جملة مستأنفة سيقت لتعليل النهي على معنى إن الصلاة على الميت والاحتفال به إنما يكون لحرمته وهم بمعزل عن ذلك لأنهم استمروا على الكفر بالله تعالى ورسوله ﷺ مدة حياتهم.

(روح المعاني: ١٠/١٥٥)

وقال المفسر العلامة محمد بن أحمد القرطبي رحمه الله تعالى تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ الآية:

قال علماؤنا: هذا نص في الامتناع من الصلاة على الكفار.

(تفسير القرطبي: ٨/٢٢١)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: والحق حرمة الدعاء بالمغفرة للكافر لا لكل المؤمنين كل ذنوبهم. (بحر)

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله والحق) رد على الإمام القرافي ومن تبعه حيث قال: إن الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب الله تعالى فيما أخبر به، وأن الدعاء لجميع المؤمنين بمغفرة جميع ذنوبهم حرام؛ لأن فيه تكذيبا للأحاديث الصحيحة المصرحة بأنه لا بد من تعذيب طائفة من المؤمنين بالنار بذنوبهم وخروجهم منها بشفاعة أو بغيرها، وليس بكفر للفرق بين تكذيب خبر الآحاد والقطعي، ووافقه على الأول صاحب الحلية المحقق ابن أمير حاج، وخالفه في الثاني، وحقق ذلك بأنه مبني على مسألة شهيرة وهي أنه هل يجوز الخلف في الوعيد؟ فظاهره ما في المواقف والمقاصد أن الأشاعرة قائلون بجوازه؛ لأنه لا يعد نقصا بل جودا وكرما،

وصرح التفتازاني وغيره بأن المحققين على عدم جوازه وصرح النسفي بأنه الصحيح لاستحالته عليه تعالى لقوله: ﴿وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ ۝ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ أي وعيده، وإنما يتمدح به العباد خاصة، فهذا الدعاء يجوز على الأول لا الثاني، والأشبه ترجيح جواز التخلف في الوعيد في حق المسلمين خاصة، دون الكفار؛ توفيقًا بين أدلة المانعين المتقدمة وأدلة المجيزين التي من أخصها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ وقوله عن إبراهيم: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ وأمره نبينا ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ وفعله عليه الصلاة والسلام كما في صحيح ابن حبان أنه ﷺ قال: اللهم اغفر لعائشة ما تقدم من ذنبها وما تأخر، ما أسرّت وما أعلنت ثم قال: إنها لدعائي لأمتي في كل صلاة. وحاصل هذا القول جواز التخصيص لما دل عليه اللفظ بوضعه اللغوي من العموم في نصوص الوعيد، ولا ينافي النصوص الصحيحة المصرحة بأن من المؤمنين من يدخل النار ويعاقب فيها على ذنوبه؛ لأن الغرض جواز مغفرة جميع الذنوب لجميع المؤمنين لا الجزم بوقوعها للجميع، وجواز الدعاء بها مبني على جواز وقوعها لا على الجزم بوقوعها للجميع، هذه خلاصة ما أطال به في الحلية، وحاصله أن ما دل من النصوص على عدم جواز خلف الوعيد مخصوص بغير المؤمنين، أما في حق المؤمنين فهو جائز عقلًا فيجوز الدعاء بشمول المغفرة لهم وإن كان غير واقع للنصوص الصحيحة المصرحة بأنه لابد من تعذيب طائفة منهم، وجواز الدعاء يبنى على الجواز عقلًا لكن يرد عليه أن ما ثبت بالنصوص الصريحة لا يجوز عدمه شرعًا، وقد نقل اللقاني عن الأبي والنووي انعقاد الإجماع على أنه لابد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة، وإذا كان كذلك يكون الدعاء مثل قولنا اللهم لا توجب علينا الصوم والصلاة، وأيضا يلزم منه جواز

الدعاء بالمغفرة لمن مات كافرا أيضا إلا أن يقال: إنما جاز الدعاء للمؤمنين بذلك إظهارا لفرط الشفقة على إخوانه بخلاف الكافرين، وبخلاف لا توجب علينا العموم لقبح الدعاء لأعداء الله تعالى ورسوله ﷺ، ولإظهار التضجر من الطاعة، فيكون خاصا بذلك لا كافرا على ما اختاره في البحر، وقال: إنه الحق وتبعه الشارح لكنه مبني على جواز العفو عن الشرك عقلا، وعليه يبتني القول بجواز الخلف في الوعيد، وقد علمت أن الصحيح خلافه، فالدعاء به كفر لعدم جوازه عقلا ولا شرعا ولتكذيبه النصوص القطعية بخلاف الدعاء للمؤمنين كما علمت، فالحق ما في الحلية على الوجه الذي نقلناه عنها لا على ما نقله ح فافهم.

(ردالمحتار: ۱/۳۵۱)

ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس تحقیق سے کافر کی نماز جنازہ پڑھنے والے کی تکفیر ثابت نہیں ہوتی، اس لیے کہ نماز جنازہ میں مؤمنین کے لیے دعاء مغفرت کے کلمات ہیں، خاص اس میت کے لیے کوئی کلمہ نہیں، اگر میت مؤمن نہیں تو نماز جنازہ میں اس کے لیے مغفرت کی دعا نہیں ہوئی، اگرچہ اس کی نیت ہے، گویا کہ کافر کو مؤمنین کے زمرہ میں شامل کرکے ان کے ضمن میں اس کے لیے دعاء مغفرت کر رہا ہے۔

اس تفصیل کے تحت وجہ کفر یہ ہو سکتی ہے کہ قطعی کافر کو مسلمان سمجھنا بالاتفاق کفر ہے اور اس کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کافر کو مسلمان سمجھ رہا ہے بلکہ مزید برآں کافر کے جنازہ میں شریک ہو کر گویا اپنے اس عقیدۂ کفریہ کا اعلان بھی کر رہا ہے، لیکن جب تک زبان سے اس کا اظہار نہ کرے اس وقت تک محض اس عمل سے اس کے اس عقیدہ کا ثبوت اس حد تک نہیں پہنچتا کہ تکفیر کی جا سکے، البتہ زجر و توبیخ اور سبب کفر کی قوت کے پیش نظر تجدید ایمان و تجدید نکاح پر مجبور کیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۷ ربیع الاول ۱۴۱۶ھ

"مسلمان نہیں" کہنے کا حکم

سوال: کوئی شخص کسی سے کہہ دے کہ تو مسلمان نہیں ہے، وہ جواب میں کہے کہ ٹھیک ہے، میں مسلمان نہیں ہوں تو کیا وہ اسلام سے خارج ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

سوال کرنے والے کا مقصد یہ ہے کہ تیرے اعمال مسلمانوں جیسے نہیں ہیں، جواب میں بھی یہی معنی ملحوظ ہوں گے، اس لیے ایسا کہنے سے دائرۂ اسلام سے خارج نہیں ہوگا۔

قال قاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ: رجل ضرب امرأته فقالت المرأة: لست بمسلم فقال الرجل: هب فإني لست بمسلم، قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل رحمہ اللہ تعالیٰ: لا يصير كافرا بذلك فقد حكي عن بعض أصحابنا أن رجلا لو قيل له: ألست بمسلم؟ فقال: لا، لا يكون ذلك كفرا؛ لأن قول القائل ليس بمسلم معناه أن أفعاله ليست من أفعال المسلمين.

وقال الشيخ الإمام الزاهد رحمہ اللہ تعالیٰ: إذا لم يكن ذلك كفرا عند بعض الناس فقوله: هب أني لست بمسلم أبعد من ذلك.

(الخانية بهامش عالمگيرية: ۳/ ۵۷۲)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۷/ جمادی الأولی ۱۴۱۸ھ

ایمان واسلام کو گالی دینا کفر ہے

سوال: ہمارے دیہی علاقوں میں یہ وبا عام ہے کہ غصہ کی حالت میں دوسرے مسلمان بھائی کو مذہب وایمان نیز پیر ومرشد کی غلیظ گالی دی جاتی ہے، ویسے گپ شپ میں بھی یہ گالی دی جاتی ہے، بلکہ یہ گالی تکیہ کلام کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ مذہب وایمان کو گالی دینا کیسا ہے اور ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ایمان واسلام کو گالی دینا کفر ہے، ایسی کفریات سے احتراز واجب ہے، ایسے شخص پر توبہ فرض ہے، توبہ اور تجدید ایمان کے بعد تجدید نکاح بھی کرے۔

قال في الهندية: رجل قال للآخر: مسلمانم فقال له: لعنت بر تو وبر مسلماني تو يكفر، كذا في الخلاصة. (عالمگيرية: ۲/ ۲۵۷)

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرہ جمادی الثانیہ ۱۴۱۸ھ

جانور کو ایمان کی گالی دینا

سوال: ہمارے ہاں جاہل لوگ جانوروں کو مذہب وایمان اور پیر ومرشد کی گالی دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جانوروں کا کوئی مذہب وایمان یا پیر ومرشد نہیں، اس لیے جانور کو گالی دینے میں کوئی حرج نہیں، جبکہ ایک مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ تمام جانوروں کا مذہب اسلام ہے، نیز ان کا مرشد خود اللہ تعالیٰ ہے:

﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طٰہٰ: ۵۰)

اس لیے جانور کو مذہب وایمان اور پیر ومرشد کی گالی دینا زیادہ گناہ ہے، کیا یہ ٹھیک ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مولوی صاحب کا آیت سے استدلال کرکے یہ کہنا کہ جانوروں کا مذہب اسلام اور ان کا پیر ومرشد اللہ تعالیٰ ہے درست نہیں، آیت مذکورہ میں ہدایت سے مراد طرق معاش وغیرہ کی رہنمائی کرنا ہے، مگر پھر بھی ایسی بیہودہ گالی سے احتراز لازم ہے۔ واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرہ جمادی الثانیہ ۱۴۱۸ھ

فرقۂ بریلویہ کا حکم

سوال: ہمارے ہاں پاکستان وہندوستان میں بریلوی فرقہ کے لوگ بکثرت موجود ہیں، جو قبروں کو سجدہ کرتے ہیں، اہل قبور سے مرادیں مانگتے ہیں، چڑھاوے چڑھاتے ہیں، رسول اللہ ﷺ کی بشریت کو تسلیم نہیں کرتے، آپ کو عالم الغیب اور ہر جگہ حاضر وناظر سمجھتے ہیں، اولیاء اللہ کو نفع ونقصان کا مالک سمجھتے ہیں، ایسی حالت میں ان کا حکم کیا ہے؟ یہ دائرۂ اسلام سے خارج ہیں یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مذکورہ امور کے بارے میں اس مذہب کے بانی احمد رضا خان کی تحریرات میں باہم واضح ناقابل تاویل تعارض ہے، اسی طرح اس فرقہ کے دوسرے بڑوں کی تحریرات میں بھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان کا مذہب شکم پرستی کے سوا اور کچھ نہیں، موقع پر جو مناسب سمجھتے ہیں کہہ دیتے ہیں۔ اس کے دلائل:

(۱) تفصیل مندرجہ بالا یعنی ان کے اکابر کی عبارات میں ناقابل تاویل تعارض۔

(۲) تاویلات کے بعد تو صرف نزاع لفظی رہ جاتا ہے، پھر اختلاف کیا رہا؟ لیکن یہ اتنا شدید اختلاف کرتے ہیں کہ علماء دیوبند کو کافر کہتے ہیں۔

(۳) ان سے بارہا کہا جاتا رہا ہے کہ باہم مل بیٹھ کر اجتماعی غور و فکر سے غلط فہمیوں کو زائل کرکے اختلاف مٹانے کی کوشش کریں، لیکن یہ کبھی بھی اس پر تیار نہیں ہوئے۔

ان حالات میں ان کا حکم:

(۱) تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ ان کا مذہب مشتبہ ہے، لہٰذا ان کی اقتداء ناجائز اور پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ واجب ہے۔

لأن الاحتياط في العبادات واجب.

بالخصوص نماز جیسے اہم رکن اسلام میں تو بہت ہی احتیاط لازم ہے۔

(۲) پورے فرقہ بلکہ کسی بھی متعین شخص پر کفر کا فتویٰ لگانا صحیح نہیں، بلکہ یوں تعبیر کیا جائے کہ فلاں عقیدہ کفریہ ہے۔

(۳) "فلاں شخص کا یہ عقیدہ ہے جو کفر ہے" ایسا بھی نہیں کہنا چاہیے، بلکہ بلا تعیین شخص بس صرف اتنا کہہ دے کہ ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۷ ربیع الاولیٰ ۱۴۲ھ

اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا عبده ورسوله

ضمیمہ
حقیقت شیعہ
تحریف قرآن
تکفیر صحابہ رضی اللہ عنہم
قذف عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا

ضمیمہ رسالہ ”حقیقت شیعہ“

سوال: شیعہ کی خباثتیں تو ظاہر ہیں مگر ان پر کفر کا فتویٰ کن وجوہ کی بناء پر ہے؟ ذرا تفصیل سے وضاحت فرمائیں۔

ان کے ذبیحہ اور ان سے نکاح کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا

الجواب باسم ملہم الصواب

تکفیر شیعہ کی وجوہ بے شمار ہیں، ان میں سے جو زیادہ معروف اخواص و عوام میں مشہور اور ان کی تقریباً سب کتابوں میں محرر ہیں وہ تحریر کی جاتی ہیں۔

(۱) عقیدۂ تحریف قرآن۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے بارہ میں عقیدۂ بداء۔

(۳) حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی طرف تقیہ جیسے نفاق کی نسبت۔

(۴) حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف کفر و نفاق کی نسبت۔

(۵) حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار۔

(۶) حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا انکار، جس کا اعلان روزانہ ہر شیعہ مؤذن لاؤڈ اسپیکر پر اپنی منحوس اذان میں کرتا ہے۔

(۷) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف کفر و نفاق کی نسبت۔

(۸) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار۔

(۹) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا انکار، جس کا اعلان اذان میں لاؤڈ اسپیکر پر کرتے ہیں۔

(۱۰) حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف کفر و نفاق کی نسبت۔

(۱۱) حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار۔

(۱۲) حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا انکار، روزانہ اذان میں لاؤڈ اسپیکر پر اس کا اعلان کرتے ہیں۔

(۱۳) دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے بھی تین کے سوا سب کو کافر و منافق کہتے ہیں۔

(۱۴) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا تزکیہ و تطہیر نص قرآن سے ثابت ہے، یہ ملعون و مردود ان کا

انکار کرتے ہیں اور آپ پر معاذ اللہ زنا کی تہمت لگا کر اللہ تعالیٰ کی تکذیب اور قرآن کریم کی تغلیط کرتے ہیں۔

(١٥) اپنے اماموں کو معصوم اور عالم الغیب سمجھتے ہیں۔

(١٦) اماموں کو حضرات انبیاء کرام علیہم السلام سے افضل سمجھتے ہیں۔

(١٧) ختم نبوت کے منکر ہیں اس لیے کہ اپنے اماموں میں جزو نبوت کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

(١٨) متعہ جیسی حرام کاری اور پرلے درجہ کی بے غیرتی اور دیوثی کو حلال بلکہ بہت بڑے اجر و ثواب کا کام، جہنم سے نجات اور جنت میں ترقی درجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

(١٩) تحلیل جیسی حرام کاری اور انتہائی بے غیرتی و دیوثی کو حلال سمجھتے ہیں۔

وجوہ مذکورہ کی بناء پر یہ مردود دوسرے کفار یہود، نصاریٰ، ہندو، سکھ، بھنگی، چمار وغیرہ سے بھی بدتر ہیں، اکفر الکفار ہیں۔

شیعہ کا ذبیحہ مردار اور حرام ہے اور شیعہ عورت یا مرد سے کسی مسلمان کا نکاح نہیں ہو سکتا۔

ان کو اہل کتاب کے حکم میں سمجھنا بالکل غلط ہے اس لیے کہ یہ بظاہر اسلام کا دعویٰ کرتے ہیں اور اندرونی طور پر عقائد اسلام میں تحریف والحاد کے ذریعہ مسلمانوں کو اسلام سے برگشتہ کرنے کی مساعی میں سرگرم رہتے ہیں، ایسے کفار کو زنادق کہا جاتا ہے۔

زنادقہ کے احکام یہ ہیں:

(١) حکومت پر فرض ہے کہ ان کے عقائد کی تحقیق کر کے ان کے قتل کا حکم دے۔

(٢) گرفتار ہونے کے بعد ان کی توبہ بھی قبول نہیں، گرفتار ہونے سے قبل توبہ کریں تو قبول ہے۔

(٣) ان کا ذبیحہ حرام ہے۔

(٤) ان سے نکاح کرنا حرام ہے۔

ان مردودوں نے نہ صرف عقائد اسلام میں تحریف کی بلکہ اسلام کے ارکان واحکام نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نکاح، طلاق وغیرہ کو بھی مکمل طور پر مسخ کر کے اسلام کے مقابلہ میں اپنا الگ مستقل مذہب پیدا کیا ہے، اس لیے ان کو مسلمانوں کا فرقہ سمجھنا بالکل غلط ہے، یہ مردود عقائد کے علاوہ نماز، روزہ وغیرہ تمام احکام میں بھی مسلمانوں سے بالکل الگ مذہب رکھتے ہیں۔

یہ حقیقت خوب ذہن نشین کر لیں کہ اس فرقہ کی ابتداء مسلمانوں سے کسی مذہبی اختلاف کی بناء پر نہیں

ہوئی، بلکہ اسلام کے خلاف یہودیوں کی سازش نے اس فرقے کو جنم دیا ہے۔

بعض مسلمانوں کو ان زنادقہ کے بارے میں دو غلط فہمیاں ہیں:

(۱) ان میں بعض فرقے یا بعض افراد ایسے ہیں جو تحریفِ قرآن اور حضرات انبیاء کرام علیہم السلام پر تفضیلِ ائمہ وغیرہ کے قائل نہیں۔

(۲) ان کے عوام کو تحریفِ قرآن اور تفضیلِ ائمہ جیسے عقائد کا علم نہیں۔

جو حضرات ان دو غلط فہمیوں میں مبتلا ہیں انہوں نے کتبِ شیعہ کا مطالعہ نہیں کیا اور ان کے عوام کا پتہ نہیں لیا۔

حقیقت یہ ہے کہ ان میں مرد و عورت، چھوٹا بڑا، بوڑھا بچہ کوئی فرد ایسا نہیں جو تحریفِ قرآن کا عقیدہ نہ رکھتا ہو، ہر فرقہ میں علماء اور جاہل سے جاہل کے دل میں بھی یہ عقیدہ خوب راسخ ہے، ان میں عقیدۂ تحریفِ قرآن بالکل اسی طرح متواترات، مسلمات اور بدیہیات و ضروریاتِ دین میں سے ہے جیسے مسلمانوں میں صداقتِ قرآن اور نماز روزہ۔

اگر یہ محض مفروضہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان کے عوام کو ایسے عقائد کا علم نہیں تو بھی کفر و زندقہ کے حکم سے شیعہ کے کسی فرد کو بھی خارج نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ کسی مذہب میں دخول کا حکم لگانے کے لیے اس مذہب کے عقائد کی تفصیل کا علم ضروری نہیں، بلکہ کسی مذہب کی طرف صرف انتساب کافی ہے، مثلاً کسی کو مسلمان قرار دینے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اسے عقائدِ اسلام کی تفصیل معلوم ہو، بلکہ اتنا کافی ہے کہ وہ خود کو مذہبِ اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو، یعنی ایمانِ مجمل کے حصول سے اسلام میں داخل ہو جائے گا، بشرطیکہ اسلام کے خلاف کوئی عقیدہ نہ رکھتا ہو، لہٰذا ہر وہ شخص جو خود کو مذہبِ شیعہ کی طرف منسوب کرتا ہے وہ شیعہ ہی ہے اس لیے وہ بھی کافر و زندیق ہے، اگرچہ اپنے مذہب کے عقائد کی تفصیل سے بے خبر ہو۔

یہ محض بطورِ ارخاءِ عنان (فرضِ محال) لکھ دیا ہے، ورنہ حقیقت وہی ہے کہ ان مردودوں کے عقائدِ مذکورہ ہر شیعہ بچے کی گھٹی میں پڑے ہوئے ہیں، جیسے مسلمان اپنے بچوں کو ہوش سنبھالتے ہی اللہ و رسول، قرآن جیسے موٹے موٹے عقائدِ اسلام کی تعلیم دیتے ہیں اسی طرح ان مردودوں کا کوئی بھی بچہ جیسے ہی ہوش سنبھالتا ہے یہ تحریفِ قرآن جیسے عقائد اس کے دل و دماغ کی گہرائیوں میں اتار کر اسے مکمل طور پر شیعہ اور کافر و زندیق بنا دیتے ہیں۔

اس انتہائی مکار، عیار تخریب کار، اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بہت خطرناک سازشوں میں ہر وقت

معروف کار دوغا بازی و فریب دہی کے فن میں ہر زمانہ میں پوری دنیا میں اول نمبر مشہور اور ماہر یہودیوں کی قوم کو جس کے مذہب کی بنیاد ہی مکر و فریب اور اسلام اور اہل اسلام کے خلاف بغض و عناد و فریب کاری پر ہے اور ایسی شاطر اور بد صفت نسل کو اپنے بچوں کی ذہنی تربیت اور ان کے دل و دماغ میں اپنے مذہب کی بنیاد ابھارنے کی کوشش و محنت میں مسلمانوں سے کم سمجھنا صرف سادہ لوحی ہی نہیں بلکہ پرلے درجے کی حماقت اور انتہائی فریب خوردگی ہے۔

ان مردودوں کے دین و ایمان کی بنیاد ہی تقیہ پر ہے، اس لیے اگر کوئی شیعہ قرآن پر ایمان کا دعویٰ کرتا ہے تو یقیناً وہ تقیہ کر رہا ہے، اس کی مثالیں خود انہی کی کتابوں میں موجود ہیں۔

جب ان پر ان کی کتابیں پیش کی جاتی ہیں تو جواب دیتے ہیں:

''ہم میں سے ہر شخص مجتہد ہے، اس لیے جس مصنف نے تحریف قرآن کا قول کیا ہے وہ اس کا اپنا اجتہاد ہے جو ہم پر حجت نہیں۔''

ایسی صورت میں ان کے تقیہ کا پول کھولنے کے دو طریقے ہیں:

(۱) عقیدۂ تحریف قرآن ''اصول کافی'' میں بھی موجود ہے، اور اس کتاب کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ امام مہدی نے اس کی تصدیق کی ہے، یہ لوگ امام مہدی کی تصدیق اس کتاب کے سرورق کی پیشانی پر چھاپتے ہیں، اور ان کے عقیدہ کے مطابق ان کا ہر امام غلطی سے معصوم اور عالم الغیب ہے اور حضرات انبیاء کرام علیہم السلام سے بھی افضل ہے، اس لیے ان کا ''اصول کافی'' کے فیصلہ سے انکار کرنا اپنے امام کی عصمت اور اس کے علم غیب سے انکار کرنا ہے۔

(۲) ان کے جن مصنفین نے تحریف قرآن کا قول کیا ہے یہ ان سب کو کافر کہیں اور ان کی تمام کتابیں جلا ڈالیں، پھر اپنے اس قول و فعل کا اخباروں میں اشتہار دیں۔

میں دعویٰ سے کہتا ہوں کہ دنیا میں کوئی شیعہ بھی اس پر آمادہ نہیں ہو سکتا، جو شخص بھی چاہے اس کا تجربہ کر کے دیکھ لے۔

میں نے کئی شہروں میں خاص طور پر ان مردودوں کے محلوں میں ان کے اماموں کے سامنے جا کر بڑے بڑے جلسوں میں بار بار یہ اعلان کیا ہے:

''جو شیعہ ''اصول کافی'' کو مجمع میں پھاڑ کر جلائے اور اس کے مصنف کو کافر کہے، پھر اپنے اس قول و فعل کا اخباروں میں اشتہار دے میں اسے ایک لاکھ روپے دوں گا، لاکھ روپے جمع کرنے کے لیے مجھے

چندہ جمع کر کے دے گا اپنے پاس سے دوں گا میرے اللہ نے مجھے بہت دیا ہے، جتنے شیعہ بھی اعلان کرتے جائیں گے ہر ایک کو ایک لاکھ روپیہ دیتا جاؤں گا۔"

مگر آج تک کوئی ایک شیعہ بھی ایسا پیدا نہیں ہوا اور نہ ہی قیامت تک ہو سکتا ہے۔

کیا اس کے بعد بھی کسی کو اس حقیقت میں کسی قسم کے تامل کی کوئی گنجائش نظر آ سکتی ہے کہ بلا استثناء شیعہ کا ہر فرد کافر اور زندیق ہے۔

کیا کوئی مسلمان "دیوث" بننا برداشت کر سکتا ہے؟

بعض سادہ لوح مسلمان کہتے ہیں:

"ہمارا ہمسایہ شیعہ ہے اس کے ساتھ ہمارے بہت پرانے تعلقات ہیں، فلاں شیعہ ہمارا ہم جماعت ہے، فلاں شیعہ کاروبار میں شریک ہے، اس لیے اس کے ساتھ دوستی ہے، اس سے تعلقات منقطع کرنا بہت مشکل ہے، مروت کے سخت خلاف ہے۔"

ایسے لوگ بتائیں

"اگر کوئی آپ کی ماں، بیٹی اور بیوی کو فاحشہ، زانیہ اور بدکار کہے تو آپ کسی مروت کی وجہ سے اس کے ساتھ تعلقات رکھ سکتے ہیں؟"

شیعہ مردود ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شان میں ایسی بکواس کرتے ہیں، جبکہ آپ کی پاکبازی کا اعلان اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے، مگر یہ مردود اللہ تعالیٰ اور قرآن کریم کی تکذیب کرتے ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کون ہیں؟

(۱) پوری امت کی ماں، امہات المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہن میں سب سے افضل،

(۲) سید دو عالم ﷺ کی بہت چہیتی بیوی، سب بیویوں سے زیادہ مقرب،

(۳) پوری امت میں سب سے افضل اور حضور اکرم ﷺ کے سب سے زیادہ مقرب خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی۔

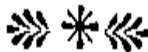
اب سوچیں کہ آپ اپنی ماں، دونوں جہانوں کے سردار کی بیوی، اور پوری امت میں افضل ترین شخصیت کی صاحبزادی کے حق میں ایسی بکواس کرنے والے، اللہ تعالیٰ اور قرآن کریم کو جھٹلانے والے، پوری امت کی ماں کو "بدکار" کہنے والے، سید دو عالم ﷺ، حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور پوری امت کو

"دیوث" کہنے والے بدبختوں سے تعلقات رکھنا کیسے گوارا کر لیتے ہیں؟

بتائیے! ایسا شخص انتہائی بے دین ہونے کے علاوہ انتہائی بے غیرت اور دیوث نہیں؟ ایمان اور غیرت دونوں کا جنازہ نکل گیا ہے۔

اگر آپ ویسے کسی شیعہ سے تعلقات منقطع کرنے کی ہمت نہیں کر سکتے تو اس کی ماں، بیٹی اور بیوی کو بدکار کہیں، پھر دیکھیں وہ آپ سے تعلق رکھے گا؟ حالانکہ ان کے مذہب میں متعہ جیسی بدکاری تو بہت بڑا ثواب ہے، اس کے باوجود بدکاری کی تہمت تو درکنار متعہ بازی کا طعنہ بھی ہرگز برداشت نہیں کریں گے۔

ان دشمنانِ اسلام کی کفریات اور سیہ کاریوں کی تفصیل میری کتاب "حقیقتِ شیعہ" میں ہے، علاوہ ازیں تکفیرِ شیعہ پر "علماءِ کرام کا متفقہ فیصلہ" سو سے زائد صفحات پر شائع ہوا ہے، جس پر دنیا بھر کے علماء کی تصدیقات ہیں۔ (ماہنامہ الفرقان لکھنؤ و بینات کراچی) واللہ تعالیٰ هو الهادی الی سبیل الرشاد

رشید احمد

١٧/ ربیع الاول ١٤١١ھ

حضرت حاجی امداد اللہ قدس سرہٗ کے فیصلہ کی وضاحت

انہی کے خلفاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے قلم سے

فیصلہ ہفت مسئلہ کی وضاحت

سوال: حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس سرہ کے رسالہ "فیصلہ ہفت مسئلہ" کے متعلق عموماً یہ تاثر پایا جاتا ہے کہ اس سے اہل بدعت کی تائید ہوتی ہے اور مسائل مذکورہ میں حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کی رائے اکابر دیوبند کے مسلک سے مختلف ہے، لہٰذا مندرجہ ذیل امور وضاحت طلب ہیں:

(۱) کیا اس رسالہ کی نسبت حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کی جانب صحیح ہے؟

(۲) کیا اہل بدعت کی تائید کا دعویٰ درست ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

جواب سے قبل چند امور کو بطور مقدمہ ذہن نشین کر لینا ضروری ہے:

(۱) یہ امر معقول اور مسلم ہے کہ کسی کے کلام یا تحریر کا وہی مطلب معتبر ہوگا جو متکلم یا محرر خود بیان کرے۔

(۲) متکلم یا محرر نے خود کوئی وضاحت نہیں کی تو اس کے کلام یا تحریر کا مفہوم وہ لیا جائے گا جو اس کے خواص و مقربین بیان کریں، کیونکہ اغیار کی نسبت احباب و اقارب مراد متکلم سے زیادہ واقف ہوتے ہیں۔

(۳) فقیہ الامۃ حضرت گنگوہی اور حکیم الامۃ حضرت تھانوی قدس سرہما حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کے اخص الخواص اور اقرب ترین خلفاء میں سے ہیں۔

چنانچہ اسی رسالہ "فیصلہ ہفت مسئلہ" کے آخر میں حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کی وصیت میں حضرت گنگوہی قدس سرہ سے متعلق یہ الفاظ ہیں:

"عزیزی مولوی رشید احمد صاحب کے وجود بابرکات کو ہندوستان میں غنیمت کبریٰ و نعمت عظمیٰ سمجھ کر ان سے فیوض و برکات حاصل کریں کہ مولوی صاحب موصوف جامع کمالات ظاہری و باطنی کے ہیں اور ان کی تحقیقات محض للّٰہیت کی رو سے ہیں، ہرگز اس میں شائبہ نفسانیت نہیں۔"

اور حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کے ہاں حضرت تھانوی قدس سرہ کے ارفع و اعلیٰ مقام کا اندازہ حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کی شہادات مندرجہ اشرف السوانح جلد ۱ باب ۱۲ سے کیا جا سکتا ہے، یہ باب جو بڑی تختی کی کتاب کے تقریباً تیس صفحات پر ہے، پورا ہی مجموعۂ شہادات ہے، اس میں سے بطور مثال صرف چند اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں:

(۱) حاجی صاحب نے حضرت والا سے یہ بار فرمایا:

''بس تم پورے پورے میرے طریق پر ہو۔'' (صفحہ:۱۶۹)

(۲) جب کبھی کوئی تحریر یا تقریر دیکھنے یا سننے کا اتفاق ہوتا تو فرماتے:

''جزاکم اللہ، تم نے تو بس میرے سینہ کی شرح کر دی۔'' (صفحہ:۱۶۹)

(۳) اگر دوران تقریر علوم و معارف حاضرین مجلس میں سے کوئی کسی مضمون ارشاد فرمودہ پر کچھ سوال کرتا تو حضرت والا کی جانب اشارہ فرما کر فرما دیتے:

''ان سے پوچھ لیں، یہ خوب سمجھ گئے ہیں۔'' (صفحہ:۱۶۹)

(۴) حضرت حاجی صاحب کئی مرتبہ مسرور ہوئے اور جوش میں آکر فرمایا:

''بس میاں تو تم نے بالکل میرے سینہ کی شرح کر دی ہے۔'' (صفحہ:۱۸۸)

(۵) عزیزی میری مولوی اسحاق علی صاحب۔ آپ کو ہدایت کی جاتی ہے کہ

''مولوی صاحب (حضرت حکیم الامت) کو بجائے میرے معلوم کرنا، جو ہدایت و ارشاد فرماویں عمل کرنا۔''

(صفحہ:۱۹۹)

(۶) ''ضیاء القلوب و ارشاد مرشد مطالعہ فرماویں اور مولانا (حضرت حکیم الامت) سے اشکالات رفع کریں اور مولانا صاحب کو میری جگہ جان کر ان سے شغل و وظائف و ذکر میں مشغول رہیں۔'' (صفحہ:۱۹۹)

اصول مذکورہ کے تحت ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' کی توضیح وہی معتبر ہوگی جو اس کے محرر یعنی حکیم الامۃ حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے فرمائی ہے اور حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی مراد کی تعیین و تشریح جو حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی قدس سرہما نے فرمائی ہے وہی واجب القبول ہوگی۔

ان دونوں حضرات کی تحریریں رسالہ ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' کے ساتھ بنام ضمیمہ ملحق کی گئی ہیں اور ان کو اصل رسالہ کے ساتھ شائع کرنے کی ہدایت کی گئی ہے، لہٰذا جو لوگ رسالہ مذکورہ بدون ان ضمائم کے شائع کر رہے ہیں وہ خیانت کے مرتکب ہیں۔ ذیل میں یہ دونوں ضمیمے نقل کیے جاتے ہیں۔

ضمیمہ از حضرت گنگوہی قدس سرہٗ

رسالہ ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' میں مسئلہ امکان کذب و امکان نظیر میں تو کوئی ایسا امر نہیں لکھا ہے کہ کسی کے خلاف ہو بلکہ اس کے امکان کا اقرار اور اس کی بحث سے احتراز لکھا ہے تو اس میں کسی اہل حق کی مخالفت نہیں۔

اور مسئلہ تکرار جماعت میں بسبب اختلاف روایت فقہ کے فریقین کو نزاع سے منع کیا ہے کہ مسئلہ مختلف فیہ میں مخالفت کرنا مناسب نہیں۔

اور مسئلہ ندائے غیر میں صاف صاف حق لکھا ہے:

''ندائے غیر اگر حاضر و عالم الغیب جان کر کرے گا مشرک ہوگا۔

اور جب اس کے شوق میں کہتا ہے تو گنہگار نہیں۔

اور جو بدون عقیدہ شرکیہ کے اور بدون شوق کے یہ کہہ کر کہے کہ شاید ان کو حق تعالیٰ خبر کر دے تو خلاف محل نص میں خطا و گناہ ہے مگر شرک نہیں۔

اور جو نص سے ثبوت ہو جیسا صلوٰۃ و سلام بخدمت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام ملائکہ کا پہنچانا تو وہ خود ثابت ہے۔''

یہ سب حق ہے اس میں کوئی اہل حق مخالف اس کے نہیں کہتا۔

اب رہے تین مسئلے، یعنی مجلس مولود و قیود و ایصال ثواب و عرس بزرگان کا تو اس میں وہ خود لکھتے ہیں:

''در اصل مباح ہیں، اگر ان کو سنت و ضروری جانے تو بدعت و تعدی حدود اللہ تعالیٰ و گناہ ہے اور اس کے بدون کرنے میں اباحت۔''

اور ہم لوگ جو منع کرتے ہیں تو وجہ یہ ہے کہ ان کو رسوم اہل زمانہ سے خبر نہیں کہ یہ لوگ ان قیود کو ضروری جانتے ہیں لہٰذا باعتبار اصل کے مباح لکھتے ہیں اور ہم لوگوں کو عادت عوام سے تحقیق ہو گیا ہے کہ یہ لوگ ضروری اور سنت جانتے ہیں لہٰذا ہم بدعت کہتے ہیں۔

پس فی الحقیقت مخالفت اصل مسائل میں نہیں ہوئی بلکہ بسبب عدم علم حال زمانہ کے یہ امر واقع ہوا ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے امام صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ نے صابی کو ایک حکم دیا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے دوسرا حکم، اور یہ بسبب اختلاف زمان کے ہوا ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے وقت ان کا حال اہل کتاب جیسا تھا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے وقت میں مجوس جیسا تھا، پس اختلاف اصل مسئلہ کا نہیں بلکہ بوجہ حال اہل زمانہ کے۔

ایسے ہی دیگر مسائل میں ہے ورنہ حضرت مصنف کے عقائد ہرگز بدعت کے نہیں ہیں کہ اہل فہم و دانش خود ہی ترتیب رسالہ سے سمجھ سکتا ہے۔ فقط

(تعلیمات بدعت مصنفہ حضرت حکیم الامت قدس سرہ تعلیم ۲ کا آخر صفحہ ۱۵)

فیصلہ ہفت مسئلہ کی شرح ———— ۲

ضمیمہ از حضرت حکیم الامت قدس سرہٗ

حامداً و مصلیاً

بعد الحمد والصلوٰۃ اشرف علی تھانوی خادم آستانہ حضرت شیخ المشائخ سید السادات مولانا ومرشدنا الحافظ الحاج الشاہ محمد امداد اللہ صاحب ضوعفت برکاتہم اپنے پیر بھائیوں اور دیگر ناظرین "فیصلہ ہفت مسئلہ" کی خدمت میں عرض رساں ہے کہ رسالہ "فیصلہ ہفت مسئلہ" جو بوجہ اس کے کہ بوجہ ضعف قویٰ جسمانیہ حضرت ممدوح کو خود قلم مبارک سے لکھنے میں تکلف ہوتا ہے، بحکم حضرت ممدوح بعبارت اس خادم کے بغرض رفع بعض مسائل تحریر ہو کر تقریباً عرصہ دو سال کا ہوا کہ شائع ہوا ہے، چونکہ بعض صاحبوں کو اس کے مقصود اصلی کے سمجھنے میں غلطی ہوئی اور حضرت ممدوح کو علی الاطلاق ان اعمال وغیرہا کا مجوز قرار دیا جو بالکل خلاف واقع ہے، اس لیے محض خیر خواہی کی نظر سے حضرت صاحب کی غرض اور تحقیق کا اظہار ضروری سمجھ کر ظاہر کیے دیتا ہوں تاکہ کوئی حق پوشی کے عناد سے دوسرے صاحبوں کو التباس واشتباہ میں نہ ڈالے۔

ظاہر ہے کہ یہ امور اور اعمال جس ہیئت وکیفیت سے مروج وشائع ہیں، اکثر عوام بالخصوص جہلاء ہندوستان ان کے سبب انواع انواع کے مفاسد اعتقادی وعملی میں مبتلا ہو رہے ہیں، جن کا تجربہ ومشاہدہ ہر عاقل فہیم منصف کو ممکن ہے۔

مثلاً مولد میں بعض قیود کو ضروری سمجھنا اور ترک قیود سے دل تنگ ہونا۔

یہ حال تو سب کے طریق میں فساد ہوتا کہ قیود کے اگر دنیوی کی روح کو ہو تو ان کو واجب سمجھنا اور ترک التزام میں ان سے ضرر رسانی کا خوف کرنا اور اگر عبادت و ثواب کی روح کو ہو تو اکثر قصد نام آوری ہونا اور طعن و تشنیع سے ڈرنا۔

اور سماع میں زیادہ مجمع اہل ہوا وباطل کا ہوتا اور امردوں ونساء سے نظر ہو۔

اور اعراس میں اول تو فساق فجار کا مجمع ہونا اور یہ بھی نہ ہو تو اداء رسم کی ضرورت کو قرض دام کرنا۔ پڑھنے والوں کا اکثر طمع و شیرینی کے لیے یا وجاہت دائی کی وجہ سے پڑھنا۔

ندا غیر اللہ میں بعض کم فہموں کا منادیٰ کو نصیر وقدیر جاننا، کام پورا ہو جانے پر ان کو فاعل ومتصرف سمجھنا۔

جماعت ثانیہ سے اکثر جماعت اولیٰ میں سستی کرنا، حتیٰ کہ بعض میں جماعت اولیٰ کو فوت کر دینا اور اس پر متأسف نہ ہونا۔

اخیر کے مسئلوں میں باری تعالیٰ کے جہت کا اعتقاد کر لینا۔

اور اسی طرح کے بہت سے مفاسد ہیں جن کی تفصیل استقراء اور تتبع سے معلوم ہو سکتی ہے۔

سو حضرت ممدوح ہرگز ہرگز ان مفاسد کو یا ان کے مقدمات و اسباب کو جائز نہیں فرماتے۔

حضرت ممدوح پر ایسا گمان کر کے علی الاطلاق ان امور کے جواز پر تمسک کرنا یا حضرت ممدوح سے سوء عقیدت کر لینا حضرت ممدوح کی کمال اتباع شریعت اور آپ کی تقریر دلپذیر کی غرض سے ناواقفی ہے۔

خلاصہ ارشاد حضرت ممدوح کا یہ ہے:

"جن قیود و رسوم کے ساتھ یہ امور لوگوں میں شائع ہیں وہ بدعت ہیں۔"

کیونکہ اسی رسالہ میں مصرح ہے:

"غیر دین کو دین میں داخل کرنا بدعت ہے۔"

سو جو لوگ ان قیود کو ضروری نفس مباح ہیں مؤکد کرتے ہیں وہ غیر دین کو دین میں داخل کرنے والے ہیں، اس مرتبہ میں مانعین حق پر ہیں۔

اور بلا التزام قیود و رسم وغیرہ محض مباح سمجھ کر احیاناً کر لینا اور احیاناً نہ کرنا یہ مباح ہے، اس کو حرام بدعت کہنا مانعین کا تشدد ہے، اس مرتبہ میں جواز حق ہے۔

یہی معنی دونوں کو آپ نے حق پر فرمایا چنانچہ بعض اکابر مخصوصین کے پاس جو حضرت ممدوح کا والا نامہ مبارک آیا تھا۔ اس میں یہ الفاظ موجود ہیں:

"نفس ذکر مندوب اور قیود بدعت ہیں۔"

اسی طرح دیگر باقی مسائل میں تفصیل ہے جو اصول شرعیہ میں غور کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔

اس توضیح کے بعد کسی کو اشتباہ و التباس کا محل باقی نہیں رہ سکتا، اگر رسالہ ہذا کی کوئی عبارت اس تقریر مذکور کے خلاف پائی جاوے تو اس خادم کی عبارت کا قصور سمجھا جاوے اور حضرت صاحب دامت فیوضہم و برکاتہم کو بالکل مبرا و منزہ اعتقاد کیا جاوے۔ وما علینا الا البلاغ

ربیع الاول ۱۳۱۶ھ

ضمیمہ کے بعد حضرت حکیم الامت قدس سرہٗ کی ایک اور تحریر:

یہ دونوں ضمیمے (گنگوہی و تھانوی) تو قواعد شرعیہ پر مبنی ہیں، اب ان کی ایک تائید ایک رؤیائے صالحہ سے جس کا لقب حدیث میں مبشرات ہے نقل کی جاتی ہے، صاحب رؤیا جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب

مہتمم دارالعلوم دیوبند رحمۃ اللہ علیہ، بن حضرت مولانا محمد قاسم صاحب قدس سرہٗ ہیں اور صاحب روایت ان کے خلف الصدق مولوی حافظ قاری محمد طیب صاحب مہتمم حال مدرسہ موصوف ہیں۔

ومن هذه يعين جهرة الرؤى ومن رؤيا عجيبة مشتملة على حقائق غريبة.

نحمدہٗ ونصلی:

احقر نے اپنے حضرت والد صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ سے ذیل کا واقعہ سنا ہے، فرماتے تھے:

”جس زمانہ میں ”فیصلہ ہفت مسئلہ“ چھپا اور اس کی نسبت حضرت مرشد عالم حاجی امداد اللہ قدس سرہٗ کی طرف تھی، اس لیے ہم لوگوں کو سخت تشویش پیش آئی، موافقت کر نہیں سکتے تھے، اور مخالفت میں حضرت کی نسبت سامنے آتی تھی، حیرانی تھی، اس دوران میں نے (حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے) خواب دیکھا:

”ایک بڑا دیوان خانہ ہے، اور اس میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ تشریف رکھتے ہیں، میں بھی حاضر ہوں اور ”ہفت مسئلہ“ کا تذکرہ ہے، حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرما رہے ہیں:

”بھائی علماء اس میں تشدد کیوں کر رہے ہیں؟ گنجائش تو ہے۔“

میں عرض کر رہا ہوں:

”حضرت گنجائش نہیں ہے، ورنہ مسائل کی حدود ٹوٹ جائیں گی۔“

ارشاد فرمایا:

”یہ تو تشدد معلوم ہوتا ہے۔“

میں نے پھر بہت ہی ادب سے عرض کیا:

”حضرت جو کچھ بھی ارشاد فرماتے ہیں درست ہے مگر حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ تو اس کے خلاف ہی کہتے ہیں۔“

حضرت والد صاحب فرماتے ہیں:

”خواب میں میں رد و قدح بھی کر رہا ہوں لیکن حضرت کی عظمت میں ایک ذرہ برابر فرق نہیں دیکھا تھا، اسی رد و قدح میں آخر حضرت نے ارشاد فرمایا:

”اچھا یہ تو بتلاؤ اگر خود صاحب شریعت فیصلہ فرما دیں پھر؟“

میں نے عرض کیا:

”حضرت! اس کے بعد کس کی مجال ہے کہ خلاف چل سکے۔“

فیصلہ ہفت مسئلہ کی وضاحت ←

فرمایا: ''اچھا ان شاء اللہ اسی جگہ خود حضرت صاحب شریعت ہی ہمارے تمہارے درمیان میں فیصلہ فرما دیں گے۔''

والد صاحب نے فرمایا:

''اس بات سے مجھے بغایت مسرت ہورہی ہے کہ آج الحمد للہ! حضرت صاحب شریعت ﷺ کی زیارت نصیب ہوگی۔''

اور اسی کے ساتھ حاجی صاحب کی عظمت اور زیادہ قلب میں بڑھ گئی کہ حق تعالیٰ نے ہمارے بزرگوں کو یہ درجہ عطا فرمایا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں براہِ راست حضور ﷺ کی طرف رجوع بھی کرسکتے ہیں، اور حضور ﷺ کو اپنے یہاں بلا بھی سکتے ہیں۔

تھوڑی دیر میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا:

''لو تیار ہو بیٹھو، حضور تشریف لا رہے ہیں۔''

اتنے میں میں نے دیکھا کہ دیوان خانہ کے سامنے سے ایک عظیم الشان مجمع نمایاں ہوا، قریب آنے پر میں نے دیکھا کہ آگے آگے حضرت ﷺ ہیں اور پیچھے پیچھے تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مجمع ہے، حضور کی شان ہے کہ حلیہ مبارک ہو بہو حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، نینو کا کرتا باریک بلا کسی بنیائن وغیرہ زیب تن ہے جس میں سے بدن مبارک چمک رہا ہے، گویا شعاعیں سی پھوٹ رہی ہیں، سر مبارک پر ٹوپی پنج کلیا ہے جو سر پر کانوں تک منڈھی ہوئی ہے اور چہرۂ انور نہایت مشرق اور اس قدر چمک رہا ہے جیسے چمکتا ہوا کندن سونا ہوتا ہے، حضور جب دیوان خانہ میں داخل ہوئے تو حضرت حاجی صاحب سروقد ایک کونے میں ادب سے جا کھڑے ہوئے اور میں ایک دوسرے مقابل کے کونے میں ادب و ہیبت سے ہاتھ باندھ کر کھڑا ہوگیا۔ حضور کنارہ کاٹ کر میری طرف تشریف لائے اور بالکل میرے قریب پہنچ کر میرے کندھے پر دست مبارک رکھا اور زور سے فرمایا:

''حاجی صاحب! یہ لڑکا جو کچھ کہہ رہا ہے درست کہہ رہا ہے۔''

اس پر میری تو خوشی کی کوئی انتہا نہ رہی، اور ساتھ ہی حضرت حاجی صاحب کی عظمت اور بھی زیادہ بڑھ گئی کہ ہمارے بزرگوں کو اللہ تعالیٰ نے کیا رتبہ عطا فرمایا ہے کہ حضور ﷺ کس بے تکلفی سے تشریف لائے اور کس بے تکلفی اور عنایت سے انہیں مخاطب فرماتے ہیں۔

اور حضرت حاجی صاحب کی حالت یہ ارشاد مبارک سن کر یہ ہوئی:

"بجا و درست، بجا و درست کہتے کہتے جھکتے ہیں اور اپنے قدموں کے قریب تر سر لے جا کر پھر سیدھے کھڑے ہوتے ہیں، اور پھر بجا و درست، بجا و درست کہتے کہتے اسی طرح جھکتے ہیں اور پھر سیدھے کھڑے ہوتے ہیں۔"

سات مرتبہ اسی طرح حضرت حاجی صاحب نے کیا اور مجلس پر سکوت کا عالم ہے، سارا مجمع کھڑا ہے کہ حضور ﷺ ہی خود کھڑے ہوئے ہیں۔ جب یہ سب کچھ ہو چکا تو والد صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کی یہ شفقت و عنایت دیکھ کر جرأت کی اور عرض کیا:

"حضور حدیثوں میں جو حلیہ مبارک ہم نے پڑھا ہے، اس وقت کا حلیہ مبارک تو اس کے خلاف ہے، یہ تو حضرت گنگوہیؒ کا حلیہ ہے۔"

ارشاد فرمایا:

"اصل حلیہ ہمارا وہی ہے جو تم نے حدیثوں میں پڑھا ہے، لیکن اس وقت ہم نے مولانا گنگوہی کا حلیہ اس لیے اختیار کیا کہ تمہیں ان سے محبت و مناسبت ہے۔"

اس جواب پر مجھے حضرت گنگوہی سے اور زیادہ محبت و عقیدت بڑھ گئی اور اپنے اکابر کے درجات قرب واضح ہوئے، چند منٹ پھر سکوت رہا اور حضرت حاجی صاحب غایت ادب و تعظیم سے سر جھکائے ہوئے کھڑے ہوئے تھے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"حاجی صاحب اب ہمیں اجازت ہے؟"

حاجی صاحب نے ادب سے عرض کیا:

"حضور کی مرضی مبارک ہو۔"

بس حضور ﷺ مع سارے مجمع کے اسی راہ سے تشریف لے گئے جس راستے سے تشریف لائے تھے اور میری آنکھ کھل گئی۔"

یہ خواب میں نے (والد صاحب نے) حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں لکھ کر بھیجا، معلوم ہوا کہ حضرت پر اس خواب سے ایک کیفیت بے خودی کی طاری ہوئی اور کچھ اس قسم کے الفاظ فرمائے:

"کاش یہ خواب لکھ کر قبر میں میرے ساتھ کر دیا جائے تو میرے لیے دستاویز ہو جائے۔"

احقر محمد طیب غفرلہ

(اشرف السوانح: ۳/ ۲۴۷، ۲۵۰)

اب مذکورہ مضامین کی روشنی میں بالترتیب جوابات تحریر کیے جاتے ہیں۔

(۱) یہ رسالہ حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کی تصنیف نہیں بلکہ آپ کے حکم سے حکیم الامۃ حضرت تھانوی قدس سرہ نے تحریر فرمایا ہے، ضمیمہ نمبر ۲ میں اس کی تصریح گزر چکی ہے، علاوہ ازیں رسالہ کے سرورق پر یہ عبارت تحریر ہے:

''از افادات شیخ الفیوض والبرکات، امام العارفین فی زمانہ مقتدا المحققین فی اوانہ سیدنا ومولانا الحافظ الحاج الشاہ محمد امداد اللہ مہاجر مکی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔''

اس سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ یہ آپ کی تصنیف نہیں، عرف مروج میں لفظ ''افادات'' تصنیف کے لیے نہیں بولا جاتا، بلکہ اس سے یہ مقصد ہوتا ہے کہ کسی خادم نے اپنے بزرگ کے مضامین کو قلمبند کیا ہے۔

(۲) حضرت حاجی صاحب قدس سرہ نے ان مسائل میں لوگوں کے باہم نزاع کی شدت کو دیکھ کر حضرت تھانوی قدس سرہ کے قلم سے یہ رسالہ لکھوایا جس میں فریقین کو اعتدال پسندی کے ساتھ باہم صلح و آشتی سے رہنے کی تلقین فرمائی ہے، چنانچہ ابتدائی سطور میں فرماتے ہیں:

''یہ امر مسلمات سے ہے کہ باہمی اتفاق باعث برکات دنیوی و دینی اور نااتفاقی موجب مضرت دنیوی اور دینی ہے اور آج کل بعض مسائل فرعیہ میں ایسا اختلاف واقع ہوا ہے جس سے طرح طرح کے شر اور فتنے پیدا ہو رہے ہیں اور خواص کا وقت اور عوام کا دین ضائع ہو رہا ہے ... یہ حالت دیکھ کر نہایت صدمہ ہوتا ہے، اس لیے فقیر کے دل میں یہ آیا کہ مسائل مذکورہ کے متعلق مختصر سا مضمون قلمبند کر کے شائع کر دیا جائے، امید قوی ہے کہ یہ نزاع و جدال رفع ہو جائے۔''

اس سے ثابت ہوا کہ اس رسالہ کی تحریر کا اصل مقصد فریقین کو نزاع و جدال سے بچانا ہے، اس لیے طرز تحریر پر درد اور نرمی سے منفرد اختیار کیا گیا، ورنہ جہاں تک اصل مسائل کا تعلق ہے ان میں اکابر دیوبند کے مسلک پر اس رسالہ کی تحریر سے کوئی حرف نہیں آتا اور نہ ہی کہیں سے اہل بدعت کی کوئی تائید ہوتی ہے۔

آخری دو مسائل یعنی امکان نظیر و خلف الوعید میں کوئی فیصلہ نہیں فرمایا، نہ ہی کسی ایک جانب کی تائید فرمائی، بلکہ ان مسائل میں پڑنے اور بحث و مباحثہ سے ممانعت فرمائی ہے۔

مسجد میں جماعت ثانیہ کے جواز کی روایت بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے ہے، اس لیے جانبین کو اس میں شدت اور تکفیر میں نزاع و اختلاف سے منع فرمایا ہے۔

نداء غیر اللہ سے متعلق تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر کو حاضر و عالم الغیب سمجھ کر پکارنا شرک ہے، اور یہ عقیدہ

نہ ہوتو اس کے جواز کی تین صورتیں ہیں:

(۱) مخاطب کو سنانا مقصود نہ ہو بلکہ محض شوقِ وصال اور حسرتِ فراق و تذکرہ کے طور پر ہو۔

(۲) تصفیۂ باطن سے مخاطب کا مشاہدہ کر رہا ہو، اس کو سنانا مقصود ہو۔

(۳) کسی ذریعہ سے مخاطب تک ندا پہنچنے کا اعتقاد ہو اور وہ ذریعہ شرعی دلیل سے ثابت ہو جیسے ملائکہ کا درود شریف پہنچانا۔

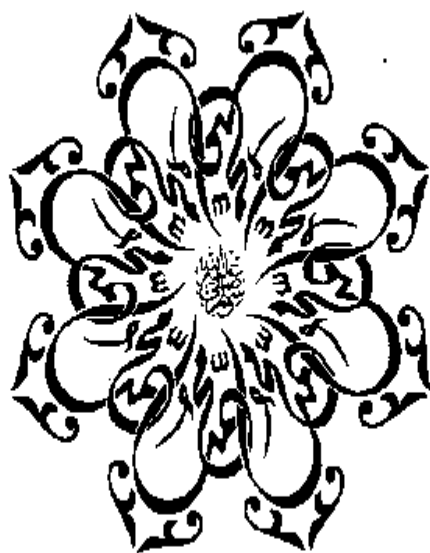
چوتھی صورت یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر کسی ذریعہ سے پہنچنے کا اعتقاد ہو مگر وہ ذریعہ دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو تو وہ ندا ممنوع ہے اور یہ اعتقاد افترا علی اللہ اور دعویٰ علم غیب ہے، بلکہ مشابہ شرک کے ہے، مگر اس کو بے دھڑک شرک و کفر نہ کہنا چاہیے۔

بریلوی عقیدہ کے لوگوں کی ندا و غیر اللہ مذکورہ بالا چاروں اقسام میں سے کسی میں بھی داخل نہیں، بلکہ یہ غیر اللہ کو حاضر ناظر اور عالم الغیب سمجھ کر پکارتے ہیں، یہ بریلویوں کا بنیادی عقیدہ ہے، کوئی شخص بریلوی کہلا ہی نہیں سکتا جب تک حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام بالخصوص حضور اکرم ﷺ کو عالم ما کان وما یکون اور حاضر و ناظر نہ سمجھے، اس لیے حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہٗ کے فیصلہ کے مطابق یہ لوگ بلا شبہ مشرک ہیں۔

بقیہ تین مسائل یعنی مولود، فاتحہ، عرس کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا ہے:

"یہ امور فی نفسہا مباح ہیں مگر ان کو یا ان کی قیود کو سنت و ضروری سمجھنا بدعت و تعدی حدود اللہ تعالیٰ و گناہ ہے۔"

ظاہر ہے کہ اہل بدعت ان امور کا فرائض سے بھی زیادہ التزام کرتے ہیں اور ان کی قیود مروجہ کو بھی لازم سمجھتے ہیں، اس لیے حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کا یہ فیصلہ بھی ان کے خلاف ہے۔ حاجی صاحب قدس سرہٗ کو اہل بدعت کے اس قدر غلو و التزام کا علم نہ تھا، اس لیے بدون التزام قیود جائز فرمایا، چنانچہ خواب میں حضور اکرم ﷺ کے فیصلے کے بعد جب آپ کو عوام کے التزام و غلو کا علم ہوا تو اس اجازت سے رجوع فرمایا اور حقیقت اولاً اجازت اور حضور اکرم ﷺ کے فیصلے کے بعد رجوع کو صورۃً "اجازت کے بعد رجوع" کہا گیا ہے، ورنہ تقریر بالا سے ثابت کیا جا چکا کہ آپ نے مروجہ قیود و التزام کے ساتھ ان امور کی ابتداء ہی سے اجازت نہیں فرمائی بلکہ ان کو بدعت و تعدی حدود اللہ و گناہ قرار دیا ہے۔

حضرت حاجی صاحب قدس سرہٗ کی مراد و مقصد سمجھنے کے لیے ہم نے حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی قدس سرہما کے عبارات محض تائید و تاکید کی غرض سے نقل کیے ہیں، ورنہ ان عبارات سے قطع نظر بھی ہر ادنیٰ فہم

باب رد البدعات

قبر پر ہری شاخ رکھنا

سوال: آپ نے احسن الفتاوی ۱/ ۲۷۲ قبر پر ہری شاخ رکھنے کے بارے میں لکھا ہے:

"یہ حضور اکرم ﷺ کے ہاتھ کی برکت تھی، اگر یہ قاعدہ عام ہوتا تو حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ضرور اس کا اہتمام فرماتے، کیونکہ یہ حضرات حریص علی الخیر تھے۔"

اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے وصیت فرمائی تھی کہ میری قبر پر دو شاخیں نصب کردی جائیں، اگر یہ رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ کی برکت تھی اور یہ قاعدہ عام نہیں تھا اور اس پر عمل کرنا جائز نہیں تھا تو انہوں نے ایسا کیوں کیا؟ اور دوسرے تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس پر خاموش کیوں رہے؟ چنانچہ صحیح بخاری میں ہے:

"أوصى بريدة رضي الله تعالى عنه أن يجعل في قبره جريدان." (بخاری: ۱/ ۱۸۱)

تشفی بخش جواب دے کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

عدم جواز کی وجہ اسے سنت و دین سمجھنا اور واجب کی طرح التزام و اہتمام کرنا ہے، حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وصیت میں مندرجہ ذیل احتمالات ہیں:

① اکثر نسخوں میں "فی قبرہ" کے الفاظ ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ کی بناء پر برکۃ کلمہ سے تفاؤل کے لیے ایسا کیا تھا، جیسا کہ فتح الباری میں تصریح ہے کہ یہ شاخیں کھجور کی تھیں، یعنی انہوں نے یہ عمل رسول اللہ ﷺ کی اقتداء میں نہیں کیا تھا ورنہ قبر کے اوپر گاڑنے کی وصیت فرماتے۔

② مستملی کی روایت میں "علی قبرہ" کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے اس واقعۂ خاصہ میں آپ ﷺ کے عمل خاص کو عموم پر محمول فرمایا، اس لیے آپ کی اقتداء میں یہ وصیت

فرمائی، مگر ان کے سوا کسی اور صحابی نے اس پر عمل نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس کو رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت سمجھتے تھے۔

قال الحافظ العینی رحمہ اللہ تعالیٰ: وهذا التعليق وصله ابن سعد من طريق مورق العجلي قال: أوصى بريدة أن يوضع في قبره جريدتان، وقوله "في قبره" رواية الأكثر وفي رواية المستملي "على قبره" والحكمة في ذلك على رواية الأكثرين التفاؤل ببركة النخلة لقوله تعالى: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ وعلى رواية المستملي الاقتداء بالنبي ﷺ في وضعه الجريدتين على القبر وسنذكر الحكمة فيه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وقال أيضاً تحت أثر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما: "ورأى ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فسطاطاً على قبر عبد الرحمن فقال: انزعه يا غلام فإنه يظله عمله": وجه إدخال أثر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما في هذه الترجمة من حيث أنه كان يرى أن وضع النبي ﷺ الجريدتين على القبرين خاص بهما وأن بريدة رضی اللہ تعالیٰ عنہ حمله على العموم فلذلك عقب أثر بريدة بأثر عبد الله بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ. (عمدة القاري: ۸/۱۸۲) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرہ جمادی الأولی ۱۴۰۶ھ

بوقتِ تعزیت دعاء میں ہاتھ اُٹھانا بدعت ہے

سوال: جناب نے احسن الفتاوی ۴/۲۳۵ پر تعزیت کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعاء کرنے کو بدعت لکھا ہے، جبکہ حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم نے راہِ سنت میں ہاتھ اٹھانے کو جائز کہا ہے، راہِ سنت کی عبارت بلفظہ یہ ہے:

فائدہ: میت کے لیے ہاتھ اٹھا کر دعاء کرنا بھی جائز ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ نے

"رفع يديه ثم قال: اللّٰهم اغفر لعبيد أبي عامر."

(بخاری: ۲/۶۱۹ و مسلم ۲/۳۰۳)

حضرت عبید ابو عامر کے لیے ان کی وفات کی خبر سن کر ہاتھ اٹھا کر دعاء مانگی تھی۔

حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب (المتوفی ۱۲۶۲ھ) فرماتے ہیں کہ تعزیت کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا ظاہراً بدعت ہے۔ (مسائل اربعین: ص ۲۹) (راہ سنت: ص ۲۷۸)

حضرت تحقیق فرما کر فیصلہ تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

راہ سنت میں جو حدیث نقل کی گئی ہے، اس میں تعزیت کا ذکر نہیں۔

مسائل اربعین کی تحریر کے جوابات:

① یہ حجت نہیں۔

② اس کی عبارت سے ظاہر ہے کہ خود ان کو اس کی صحت کا یقین نہیں۔

③ اس سے جواز بلا التزام ثابت ہوتا ہے، طریق مروج میں التزام ہے اس لیے بدعت ہے۔

④ اس میں صرف تعزیت کرنے والے کو رفع یدین مذکور ہے اور طریق مروج میں سب حاضرین رفع یدین کرکے اجتماعی دعا مانگتے ہیں، جس کا کوئی ثبوت نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

۲۶ محرم ۱۴۰۸ھ

صفر کے آخری چہار شنبہ (بدھ) کو کھانے پکانا

سوال: صفر کے آخری بدھ کے بارے میں مشہور ہے کہ اس دن رسول اللہ ﷺ کو مرض سے افاقہ ہوا تھا، یہ بات "جلیس الناصحین" اور "انیس الواعظین" میں لکھی ہے۔ اس خوشی میں لوگ بڑے اہتمام سے اور ثواب سمجھ کر عمدہ کھانے پکاتے ہیں، اس کی کیا حیثیت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

محققین نے تصریح فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جمعرات کے دن مرض سے افاقہ ہوا تھا، چنانچہ آپ نے غسل فرمایا تھا اور ظہر کی نماز کے بعد خطبہ ارشاد فرمایا تھا، بدھ کے روز افاقہ کا ثبوت نہیں، لہٰذا یہ شہرت بے اصل ہے، جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ غیر معتبر ہیں، ان میں کثرت سے موضوع (من گھڑت) روایات ہیں، ان کتابوں کی تو خرید و فروخت بھی جائز نہیں، چہ جائیکہ ان سے استدلال کیا جائے۔

قال شیخ الاسلام الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالی فی الفتح: (قوله ثم

خرج إلى الناس فصلّى بهم وخطبهم) إنه آخر مجلس جلسه، ولمسلم من حديث جندب أن ذلك كان قبل موته بخمس، فعلى هذا يكون يوم الخميس. (فتح الباري: ٨/١٦٦)

اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیں کہ صفر کے آخری بدھ کو مرض سے افاقہ ہوا تھا تو بھی اس دن کھانے پکانا اور اس کو ثواب سمجھنا کہاں سے ثابت ہے؟ کیا خود رسول اللہ ﷺ نے یا آپ کے بعد آپ کے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ایسا کیا تھا؟ ہرگز نہیں، جب انہوں نے عمل کیا تو محبت رسول ﷺ کے نام پر اپنی ایجاد کردہ ان رسوم کی ایسی پابندی کہ دین کے واجب احکام کی بھی اتنی نہیں کی جاتی، یہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے طریق کے خلاف ہے، اللہ تعالیٰ کے دین میں اپنی طرف سے اضافہ ہونے کی وجہ سے بدعت ہے، جس کا ترک واجب ہے۔ واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٦/ ربیع الثانی ۱۴۱۱ھ

طعام میت سے متعلق بعض روایات کا جواب

سوال: اکثر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے میت کے گھر دعوت کو مکروہ تحریر فرمایا ہے، فقراء، غیر فقراء کا فرق نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت کا حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے، نیز علماء دیوبند میں سے حضرت مولانا حیدر علی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کی دعوت کو بھی ناجائز اور اہل جاہلیت و ہنود کی رسم قرار دیا ہے اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تصویب فرمائی ہے، (فتاویٰ رشیدیہ) مگر بعض صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول و عمل سے فقراء و غیر فقراء سب کے لیے اور بعض عبارات فقہیہ سے فقراء کے لیے اتخاذ طعام کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً:

(١) علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت طاؤس رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول نقل کیا ہے:

إن الموتى يفتنون في قبورهم سبعا فكانوا يستحبون أن يطعموا عنهم تلك الأيام. (الحاوي للفتاوى: ٢/١٧٨)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی سند کی تحقیق کر کے اسے صحیح اور بحکم مرفوع قرار دیا ہے۔

(٢) علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وصیت ذکر کی ہے:

وكان قد أمر أهله أن يطبخوا لهم شاة من غنمه ليأكلوه بعد الموت.

(البداية والنهاية: ٧/ ١٧٢)

③ عن عائشة رضي الله تعالى عنها زوج النبي ﷺ أنها كانت إذا مات الميت من أهلها فاجتمع لذلك النساء ثم تفرقن إلا أهلها وخاصتها أمرت ببرمة من تلبينة فطبخت. (صحيح البخاري: ٢/ ٨١٥)

④ عن الأحنف بن قيس قال: كنت أسمع عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يقول: لا يدخل رجل من قريش من باب إلا دخل معه أناس، فلا أدري ما تأويل قوله حتى طعن عمر رضي الله تعالى عنه فأمر صهيبا أن يصلي بالناس ثلاثا، وأمر أن يجعل للناس طعاما تلك الثلاثة الأيام حتى يجتمع أهل الشورى على رجل، فلما رجعوا من الجنازة جاؤوا وقد وضعت الموائد، فأمسك الناس للحزن الذي هم فيه فجاء العباس بن عبد المطلب فقال: يا أيها الناس! قد مات رسول الله ﷺ فأكلنا بعده وشربنا ومات أبوبكر رضي الله تعالى عنه فأكلنا بعده وشربنا، أيها الناس! كلوا من هذا الطعام، فمد يده ومد الناس أيديهم فأكلوا، فعرفت تأويل قوله. رواه الطبراني وفيه علي بن زيد وحديثه حسن وبقية رجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد: ٥/ ٣٥٤)

⑤ قال في الهندية: ولا يباح اتخاذ الضيافة ثلاثة أيام في أيام المصيبة، وإذا اتخذ لا بأس بالأكل منه. (عالمگيرية: ٥/ ٣٤٤)

⑥ امام طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی صفحہ ٣٣٨ پر فتاویٰ بزازیہ سے یہ عبارت نقل کی ہے:

وإن اتخذ طعاما للفقراء كان حسنا اهـ

اور فتاویٰ قاضیخان سے یہ عبارت پیش کی ہے:

وإن اتخذ ولي الميت طعاما للفقراء كان حسنا.

ان روایات وآثار اور عبارات کو پیش نظر رکھ کر مسئلہ کی تحقیق تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اہل میت کی طرف سے دعوت کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں، حدیث وفقہ کی نصوص کے علاوہ

اس پر مزید مفاسد کثیرہ عظیمہ کی تفصیل احسن الفتاوی جلد اول میں ہے۔

رفع الاشتباہات:

(۱) قول طاؤس رحمہ اللہ تعالیٰ:

اس سے اپنے گھر پر بلا کر کھانا ثابت نہیں ہوتا، فقراء کے گھر پر بھیج دینا بھی اس میں داخل ہے بلکہ عدم جواز پر نصوص حدیث وفقہ کے علاوہ فقراء اور خود مصدق کے لیے بھی زیادہ مفید ہونے کی وجہ سے یہی صورت متعین ہے۔

وجوہ الانفعیت:

- فقیر کو بروقت کھانے کی حاجت یا فرصت نہیں تو دوسرے وقت کے لیے رکھ سکتا ہے۔
- کسی دوسرے کو بھی کھلا سکتا ہے۔
- فقیر کو آمد و رفت کی مشقت نہیں ہوتی۔
- آمد و رفت کے وقت کی بچت۔
- فقیر کے گھر پر کھانا پہنچانے میں اس کا اکرام ہے۔
- اس حقیقت کا اظہار ہے کہ مصدق کو اجر کی ضرورت مسکین کی حاجت طعام سے زیادہ ہے۔

(۲) وصیت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ:

حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مقام ربذہ میں رہتے تھے، جہاں آس پاس کوئی آبادی نہ تھی، جب ان کے انتقال کا وقت قریب آیا تو ان کی اہلیہ پریشان ہوئیں کہ کفن دفن کون کرے گا؟ تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی پیشگوئی کے مطابق راستے پر جا کر دیکھنے کو کہا اور فرمایا کہ تجھے مسلمانوں کی ایک جماعت نظر آئے گی، چنانچہ کئی بار دیکھنے کے بعد کچھ لوگ نظر آئے۔ اہلیہ نے انہیں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں بتایا کہ ان کا انتقال ہونے کو ہے، آپ لوگ ان کے کفن دفن کا انتظام کریں۔

یہ حضرات جن میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے جب حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں پہنچے تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی بیان کردہ پیشگوئی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

أبشروا فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول لنفر أنا فيهم: ليموتن رجل منكم بفلاة من الأرض يشهده عصابة من المؤمنين.

(الاستیعاب بهامش الإصابة: ۱/۲۱۵)

اس سے ثابت ہوا کہ یہ حضرات حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زندگی کے آخری لمحات میں ان کے

پاس پہنچے تھے اور وہاں حضرات سے رسول اللہ ﷺ کی پیش گوئی کا مصداق بننے کی وجہ سے اور ان کے ذریعہ کفن دفن کی سہولت میسر آجانے کی وجہ سے بہت خوش تھے۔

ویسے بھی یہ حضرات مہمان تھے، اس لیے ان کی مہمان نوازی کے لیے اہلیہ سے بکری ذبح کر کے پکانے کو کہا تا کہ یہ حضرات کفن دفن سے فارغ ہو کر کھالیں، کیونکہ آثار سے معلوم تھا کہ موت کا وقت قریب ہے، اس سے پہلے کھانا تیار کرنے اور کھانے کا وقت نہیں اور وہاں آبادی نہ ہونے کی وجہ سے کوئی پڑوسی وغیرہ بھی نہ تھے جو کھانے کا انتظام کرتے۔

دوسری وجہ یہ بھی بیان کی جا سکتی ہے کہ اغلب یہ ہے کہ یہ حضرات اغنیاء نہ تھے فقراء تھے، سفر میں ہونا اس کا قرینہ ہے، غنی بھی سفر میں عموماً فقیر ہی ہوتا ہے، اسی لیے ابن السبیل کو مصارفِ صدقات میں شمار کیا گیا ہے۔ سو یہ تصدق علی الفقراء کی وصیت ہوئی، نہ کہ دعوتِ مروجہ۔

(۳) روایت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

اس روایت کے آخری الفاظ یہ ہیں:

"ثم صنع ثريد فصبت التلبينة عليها، قالت: كلن منها فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: التلبينة مجمة لفؤاد المريض تذهب ببعض الحزن."[1]

اس سے اور سوال میں ذکر کردہ الفاظ "ثم تفرقن إلا أهلها و خاصتها" سے صراحۃً ثابت ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تلبینہ صرف اہلِ میت کے لیے ان کا غم ہلکا کرنے کی غرض سے تیار کرواتی تھیں، اس سے دعوتِ مروجہ کا ثبوت نہیں، بلکہ نفی ہوتی ہے۔

(۴) وصیت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ:

اس سے بھی اہلِ میت کی طرف سے عمومی دعوت پر استدلال صحیح نہیں، اس کی حقیقت یہ ہے کہ امر خلافت کے حل کے لیے اہلِ شوریٰ کا اجتماع ہوتا تھا اور بیت المال یا کسی اور ذریعہ سے کھانے کا بندوبست کیا جاتا تھا، خلافت کے معاملے کے جلد حل ہونے کے مصالح پوشیدہ نہیں، شدتِ غم کی وجہ سے لوگ کھا نہیں رہے تھے تو حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوا (جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت سے کہیں زیادہ غمناک واقعہ تھا) تو بھی ہم نے کھانا ترک نہیں کیا، مطلب یہ کہ غم کی وجہ سے کھانا ترک نہیں کرنا چاہیے، یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ ﷺ یا حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وصال کے بعد عمومی دعوت ہوئی تھی۔

⑤ جزئیہ مجتبیٰ:

اس سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ اکل الحرام نہیں، ورنہ عدم جواز اتخاذ طعام یعنی ضیافت کے ناجائز ہونے کی تو اس میں بھی تصریح ہے۔

رہی یہ بات کہ ایسی ناجائز دعوتوں میں شرکت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو دوسرے مقام پر تقریباً تمام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے لکھا ہے کہ مقتدیٰ کے لیے کسی بھی صورت میں شرکت جائز نہیں اور عوام کو اگر جانے سے پہلے معلوم ہو جائے کہ ناجائز دعوت ہے تو ان کے لیے بھی جانا جائز نہیں، اگر پہلے سے دعوت کی نوعیت معلوم نہ ہو، جانے کے بعد علم ہو تو اس شرط سے کھانے کی گنجائش ہے کہ اس مجلس میں تصویر، گانا بجانا وغیرہ اور کوئی منکر نہ ہو رہا ہو، مگر بہتر ان کے لیے بھی یہی ہے کہ کھانا چھوڑ کر چلے جائیں، یہاں لا بأس بالأكل منه کا تعلق اسی آخری صورت سے ہے، لہٰذا اس سے دعوت مرتبہ کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

⑥ جزئیہ بزازیہ وخانیہ:

اس سے دعوت ثابت نہیں ہوتی، کما قدمت. واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۱ محرم ۱۴۱۹ھ

قضاءِ عمری کا ایک منگھڑت طریقہ

سوال: رمضان کے آخری جمعہ کے دن قضاءِ عمری کے نام سے ایک نماز پڑھی جاتی ہے، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے عمر بھر کی قضاء نمازیں معاف ہو جاتی ہیں، جو لوگ پڑھتے ہیں وہ ایک حدیث پیش کرتے ہیں، دریافت طلب امر یہ ہے کہ ایسی کوئی روایت کتبِ حدیث میں ملتی ہے؟ نیز قضاءِ عمری پڑھنا کیسا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قضاءِ عمری کے اس طریقے کے بارے جو حدیث پیش کی جاتی ہے وہ موضوع و باطل ہے، خیر القرون سے بھی اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اس پر اجماع ہے کہ کوئی عبادت سالوں کی فوت شدہ نمازوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، لہٰذا قضاءِ عمری کا یہ طریقہ بدعت سیئہ اور واجب الترک ہے۔

قال المحدث الفقيه الملا علي القاري رحمه الله تعالى: حديث: من قضى صلاة من الفرائض في آخر جمعة من شهر رمضان كان ذلك جابرا

لكان صلاة فائتة في عمره إلى سبعين سنة باطل قطعا، لأنه مناقض للإجماع على أن شيئا من العبادات لا يقوم مقام فائتة سنوات، ثم لا عبرة بنقل صاحب النهاية ولا بقية شراح الهداية فإنهم ليسوا من المحدثين ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين.

(الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى: صـ ٢٤٢)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٠/ ذي القعدة ١٤١٩هـ

درود تاج، دعاء نور، عہد نامہ وغیرہ پڑھنے کا حکم

سؤال: آج کل لوگ اپنی بعض حاجات اور مشکلات میں یا ویسے ہی حصول برکت کے لیے بعض ادعیہ مثلاً دعاء گنج العرش، دعاء حاجت، دعاء جمیلہ، دعاء نور، دعاء امن، عہد نامہ، دعاء مستجاب اور بعض درود پڑھتے ہیں، مثلاً درود اکبر، درود مستغاث، درود لکھی، درود تاج، درود مقدس، درود ماہی، درود ناریہ، درود ہزارہ کے مستقل کتابچے شائع ہو چکے ہیں، لوگ ان ادعیہ کو ادعیہ ماثورہ کے مقابلہ میں اور ان درودوں کو درود منقول کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دیتے ہیں، شریعت مقدسہ میں ان کے پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ہم نے سوال میں مذکورہ تمام ادعیہ اور درود کے کتابچے مشاہدہ کر لیے ہیں، ان کے شروع میں جو فضائل لکھے گئے ہیں وہ سارے من گھڑت ہیں، کسی حدیث سے ان مصنوعات اشیاء کی کوئی فضیلت منقول نہیں۔

ان کے الفاظ ہی بتا رہے ہیں کہ جہال کے بنائے ہوئے ہیں تو رسول اللہ ﷺ سے ان کی کوئی فضیلت کیسے منقول ہو سکتی ہے؟

ان میں سے بعض میں تو صراحۃً الفاظ شرکیہ استعمال کیے گئے ہیں، مثلاً درود مستغاث میں ہے:

المستغاث يا رسول الله، المستعان يا رسول الله، أغثنا يا رسول الله.

کاشف الغم اور درود تاج میں ہے:

دافع البلاء والوباء والقحط والمرض والألم.

اور بعض میں جاہلانہ اور مہمل الفاظ ہیں، مثلاً درود مقدس میں ہے:

حرمة کوشش محمد ونماز محمد وپیری محمد وبیگانگی محمد.

اور یہ بھی درج ہے:

نهم یا نور النور تنورت بالنور والنور فی نور تورث یا نور.

اسی طرح کے الفاظ کفریہ تمام درودوں میں ہیں اور ادعیہ کا بھی یہی حال ہے، ایسی چیزیں بنانے والے دراصل اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں ایک متوازی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے کلام میں اتنا اثر کہاں جتنا ان کے کلام میں ہے۔

لہٰذا ایسی چیزوں کا لکھنا، چھاپنا، خریدنا، بیچنا اور پڑھنا سب ناجائز، حرام اور بدعت ہے، دین کی تجارت کرنے کے مترادف ہے، حکومت پر لازم ہے کہ ایسے لوگوں کو عبرت ناک سزا دے تاکہ آئندہ کوئی بھی ایسی ناپاک جسارت نہ کرسکے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۲/رجب ۱۴۱۲ھ

بدعت کی تعریف

سوال: بدعت کسے کہتے ہیں؟ جامع تعریف لکھ کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

بدعت اس عقیدہ یا عمل کو کہتے ہیں جس کی اصل کتاب وسنت اور قرون مشہود لہا بالخیر میں نہ ہو اور اسے دین و ثواب کا کام سمجھ کر اختیار کیا جائے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى في باب الإمامة: ومبتدع أي صاحب بدعة وهي اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاندة بل بنوع شبهة.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وهي اعتقاد الخ) عزا هذا التعريف في هامش الخزائن إلى الحافظ ابن حجر في شرح النخبة، ولا يخفى أن الاعتقاد يشمل ما كان معه عمل أو لا، فإن من تدين بعمل لا بد أن يعتقده كمسح الشيعة على الرجلين وإنكارهم المسح على الخفين ونحو ذلك، وحينئذ فيساوي تعريف الشمني لها بأنها ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع

شبهة واستحسان وجعل دينا قويما وصراطا مستقيما اهـ فافهم (قوله لا بمعاندة) أما لو كان معاندا للأدلة القطعية التي لا شبهة له فيها أصلا كإنكار الحشر أو حدوث العالم ونحو ذلك فهو كافر قطعا (قوله بل بنوع شبهة) أي وإن كانت فاسدة كقول منكر الرؤية بأنه تعالى لا يرى لجلاله وعظمته. (ردالمحتار: ۱/۳۷۶) واللّٰہ سُبحانہٗ وتعالٰی أعلم

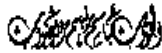
۱۹/رجب ۱۴۲۰ھ

بدعت کی اقسام

سوال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہر بدعت گمراہی نہیں، بعض بدعات حسنہ بھی ہوتی ہیں، جبکہ حدیث میں ہر بدعت کو گمراہی کہا گیا ہے:

"كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة."

اپنی تحقیق انیق سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

لغت میں ہر نئے کام کو بدعت کہا جاتا ہے، خواہ شریعت میں اس کا کوئی ماخذ ہو یا نہ ہو، اس لغوی معنی سے بدعت کی دو قسمیں ہیں، سیئہ و حسنہ، لیکن بدعت کے شرعی معنی کے مطابق ہر بدعت سیئہ ہی ہے۔

بدعت کے شرعی معنی:

ایسا عمل جس کا داعیہ و محرک رسول اللہ ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین و تبع تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے زمانے میں موجود ہو مگر ان حضرات نے وہ عمل نہ کیا ہو۔

بالفاظ دیگر جو قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر کے بعد پیدا ہوئی ہو اور اس پر قولاً، فعلاً، صراحۃً و اشارۃً کسی طرح بھی شارع کی طرف سے اجازت موجود نہ ہو۔

وقال الحافظ ابن رجب رحمه الله تعالى: والمراد بالبدعة ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، وأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعا وإن كان بدعة لغة. (جامع العلوم والحكم: ۲/۱۶۵)

وقال أيضا: وأما ما وقع في كلام السلف من استحسان بعض البدع

فإنما ذلك في البدع اللغوية لا الشرعية فمن ذلك قول عمر رضي الله تعالى عنه لما جمع الناس في قيام رمضان على إمام واحد في المسجد وخرج ورآهم يصلون كذلك فقال: نعمت البدعة هذه. وروي عنه أنه قال: إن كانت هذه بدعة فنعمت البدعة، وروي أن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه قال له: إن هذا لم يكن فقال عمر رضي الله تعالى عنه: قد علمت ولكنه حسن، ومراده أن هذا الفعل لم يكن على هذا الوجه قبل هذا الوقت، ولكن له أصل في الشريعة يرجع إليها. (جامع العلوم والحكم: ٢/٤٦٧)

وقال أيضاً: وقد روى الحافظ أبو نعيم بإسناد عن إبراهيم بن الجنيد حدثنا حرملة بن يحيى قال: سمعت الشافعي يقول: البدعة بدعتان، بدعة محمودة وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود وما خالف السنة فهو مذموم، واحتج بقول عمر رضي الله تعالى عنه نعمت البدعة هي، ومراد الشافعي رحمه الله تعالى ما ذكرناه من قبل أن أصل البدعة المذمومة ما ليس له أصل في الشريعة ترجع إليه، وهي البدعة في إطلاق الشرع، وأما البدعة المحمودة فما وافق السنة يعني ما كان لها أصل من السنة ترجع إليه، وإنما هي بدعة لغة لا شرعا لموافقتها السنة. (جامع العلوم والحكم: ٢/٤٦٨)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٨/رجب ١٤٢٠هـ

الحمد لله رب العالمين

من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد (الحدیث)
تحقیق
شبِ معراج
شب معراج کو یقینی طور پر ۲۷ رجب قرار دینا جہالت ہے
اس رات میں عبادت کو زیادہ ثواب سمجھنا بدعت ہے

تحقیق شب معراج

سوال: مشہور ہے کہ ۲۷ رجب کی شب کو رسول اللہ ﷺ معراج پر تشریف لے گئے تھے، کیا دلائل سے اس کا ثبوت ملتا ہے؟ اگر ملتا ہے تو اس شب میں کسی خاص عبادت کا احادیث میں کوئی ذکر ہے؟ اس میں عبادت کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ مفصل تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

شب معراج کے بارے میں چند غلط نظریات بہت عام ہو چکے ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ۲۷ رجب کو یقینی طور پر شب معراج قرار دینا۔

(۲) شب معراج کو عبادت کی رات سمجھنا۔

(۳) عبادت کے لیے مخصوص اقسام کی تعیین۔

نظریۂ اولیٰ کی تردید:

۲۷ رجب کو یقینی طور پر شب معراج قرار دینا سراسر غلط ہے، اس میں کئی اقسام کے بہت اختلافات ہیں، صرف تاریخ ہی میں نہیں بلکہ مبدأ میں، سال میں، مہینے میں، تاریخ میں، دن میں، ہر ایک میں کئی کئی اقوال ہیں۔

مبدأ:

اس میں پانچ اقوال ہیں:

(۱) بیتہ ﷺ

(۲) بیت ام ہانی رضی اللہ تعالیٰ عنہا

(۳) حطیم

(۴) قریب حجر اسود

(۵) بین المقام وزمزم

سال اور اس کے اجزاء:

اس میں تقریباً چھبیس اقوال ہیں:

(۱) قبل البعثۃ

(۲) بعد البعثۃ ایک سال چھ ماہ - رمضان

(۳) ۵ نبوی

(۴) بعد البعثۃ پانچ سال = ربیع الاول

(۵) ۶ نبوی

(۶) بعد البعثۃ دس سال ربیع الاول

(۷) بعد البعثۃ دس سال تین ماہ = جمادی الآخرۃ

(۸) ۱۲ نبوی

(۹) قبل الہجرۃ چھ ماہ = رمضان

(۱۰) قبل الہجرۃ آٹھ ماہ رجب

(۱۱) قبل الہجرۃ ایک سال - ربیع الاول

(۱۲) قبل الہجرۃ ایک سال دو ماہ = محرم

(۱۳) قبل الہجرۃ ایک سال تین ماہ = ذی الحجہ

(۱۴) قبل الہجرۃ ایک سال چار ماہ = ذی قعدہ

(۱۵) قبل الہجرۃ ایک سال پانچ ماہ شوال

(۱۶) قبل الہجرۃ ایک سال چھ ماہ = رمضان

(۱۷) قبل الہجرۃ تین سال = ربیع الاول

(۱۸) قبل الہجرۃ پانچ سال = ربیع الاول

بعثت میں دو قول ہیں: ربیع الاول اور رمضان، ہجرت میں بھی دو قول ہیں: بعثت سے دس سال بعد اور تیرہ سال بعد۔ اسی طرح سے مذکورہ تقریباً دو گنا ہو جائے گا نمبر ۶ میں نمبر ۱۷ اور نمبر ۸ میں نمبر ۱۲ تا نمبر ۱۶ داخل ہیں، مگر انہیں مستقل اسی بنا پر شمار کیا گیا ہے۔

ماہ:

اس میں آٹھ قول ہیں:

محرم، ربیع الاول، ربیع الآخر، رجب، رمضان، شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ۔

ان میں سے بعض مہینوں کے اقوال کی کتب سیرت میں تصریح ہے اور بعض سالوں کی مذکورہ فہرست سے التزاماً ثابت ہوتے ہیں۔

تاریخ:

اس میں نو سے زیادہ اقوال ہیں۔

۱۲ ربیع الاول، ۱۷ ربیع الاول، ۲۷ ربیع الاول، ۱۷ ربیع الآخر، ۲۷ ربیع الآخر، ۲۷ رجب، ۱۷ رمضان، ۲۷ رمضان، ۲۷ شوال۔

یہ نو اقوال پانچ مہینوں کی تواریخ میں ہیں، بقیہ تین ماہ محرم، ذی قعدہ، ذی الحجہ کی تواریخ منقول نہیں، اس طرح تواریخ میں مجموعہ اقوال نو سے زیادہ ہو جاتے ہیں۔

دن:

اس میں تین اقوال ہیں:

جمعہ، ہفتہ، پیر۔

ان اقوال کثیرہ میں سے کسی کے لیے کوئی وجہ ترجیح نہیں۔

۲۷ رجب سے متعلق حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وقد اختار الحافظ عبد الغني بن سرور المقدسي في سيرته أن الإسراء كان ليلة السابع والعشرين من رجب، وقد أورد حديثا لا يصح سنده ذكرناه في فضائل شهر رجب. (بداية: ۳/۱۰۹)

غرضیکہ کوئی قول بھی کسی دلیل پر مبنی نہیں، سب محض خیالات کی خرافات ہیں۔ چونکہ اس رات یا دن سے متعلق کوئی حکم شرعی اور کسی قسم کی کوئی عبادت نہیں، اس لیے نہ تو حضور اکرم ﷺ نے از خود اس کی طرف کوئی اشارہ فرمایا، نہ ہی حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے کسی نے دریافت کرنے کی ضرورت سمجھی، اس کی تعیین کو لغو قرار دے کر اس سے مکمل طور پر سکوت اختیار کیا گیا۔

اس بحث کے آخر میں ابو امامہ بن النقاش، علامہ قسطلانی اور علامہ زرقانی رحمہم اللہ تعالیٰ کا فیصلہ بھی پڑھ لیجئے، مواہب لدنیہ مع شرح زرقانی میں تحریر ہے:

(وأما ليلة الإسراء فلم يأت في أرجحية العمل فيها حديث صحيح) أراد به ما يشمل الحسن بدليل قوله (ولا ضعيف ولذلك لم يعينها النبي ﷺ لأصحابه ولا عينها أحد من الصحابة بإسناد صحيح ولا صح إلى الآن ولا يصح (إلى أن تقوم الساعة فيها شيء) لأنه إذا لم يصح من أول الزمان لزم أن

لا يصح في تعيينه لعدم إمكان تحديد واحد عادة يطلع على ذلك بعد الزمن الطويل، وهذا لا يشكل عليه من قال إنه كان ليلة سبع عشرة أو سبع وعشرين خلت من شهر ربيع الأول، أو بسبع وعشرين من رمضان أو من ربيع الآخر أو من رجب، واختير وعليه العمل؛ لأن ابن النقاش لم ينف الخلاف فيها من أصله وإنما نفى تعيين ليلة بخصوصها للإسراء وأنها أصح (ومن قال فيها شيئاً فإنما قال من كيسه) أي من عند نفسه دون استناد لنص يعتمد عليه (لمرجح ظهر له استأنس به) لما جزم به (ولهذا) أي عدم إثبات شيء فيها (تصادمت الأقوال فيها) وتباينت ولم يثبت الأمر فيها على شيء (ولو تعلق بها نفع للأمة ولو ذرة) أي شيء قليلا جدا (لبينه لهم نبيهم ﷺ) لأنه حريص على نفعهم (انتهى) كلام أبي أمامة. (زرقاني على المواهب: ٩/٦)

کتنے وثوق واعتماد کے ساتھ پوری دنیا کو تحدی اور چیلنج کر رہے ہیں کہ اس بارے میں تا قیامت کوئی ضعیف سے ضعیف روایت بھی پیش نہیں کر سکتا۔

۲۷/ رجب کی شہرت شیعیت کا اثر ہے مذہب شیعہ میں ابتداء وحی واسراء کی تاریخ ۲۷ رجب ہے، جیسا کہ ان کی مشہور کتاب "تحفۃ العوام" میں تحریر ہے۔

شیعہ قوم نے تلبیس اور عیاری ومکاری میں خصوصی مہارت کے ساتھ بہت سے عقائد ونظریات مسلمانوں کے دل ودماغ میں انتہائی چابکدستی سے اس طرح اتار دیے ہیں کہ کسی کو اس کا احساس تک نہیں ہوا، ان کی فریب کاریوں کی فہرست بہت طویل ہے جن میں سے بعض کا بیان میرے رسالہ "منکرات محرم" میں ہے۔

نظریہ ثانیہ کی تردید:

عبادت کے لیے اس رات کی تخصیص کا کوئی ثبوت نہیں لہٰذا اس کو خاص طور پر عبادت کی رات سمجھنا بدعت ہے۔

اگر دوسری مبارک راتوں کی طرح اس رات میں بھی عبادت کی کوئی فضیلت ہوتی تو حضور اکرم ﷺ اسے بیان فرماتے اور امت کو اس کی ترغیب دیتے۔

اوپر مواہب لدنیہ و شرح زرقانی سے ابو امامہ بن النقاش، علامہ قسطلانی اور علامہ زرقانی رحمہم اللہ تعالیٰ کا فیصلہ اور چیلنج نقل کیا جا چکا ہے کہ رہتی دنیا تک کوئی ضعیف سے ضعیف روایت بھی نہیں مل سکتی۔

وقال العلامة الآلوسي رحمه الله تعالى بعد نقل الأقوال المختلفة والآراء

العنصرية في تعيين ليلة الإسراء: وهي على ما نقل السفيري عن الجمهور أفضل الليالي حتى ليلة القدر (إلى قوله) نعم لم يشرع التعبد فيها والتعبد في ليلة القدر مشروع إلى يوم القيامة. (روح المعاني: ۱۵/۷)

قال الإمام الغزالي رحمة الله تعالىٰ: وليلة سبع وعشرين منه وهي ليلة المعراج وفيها صلوٰة مأثورة فقد قال ﷺ للعامل في هذه الليلة حسنات مائة سنة فمن صلى في هذه الليلة اثنتي عشرة ركعة يقرأ في ركعة فاتحة الكتاب وسورة من القرآن ويتشهد في كل ركعتين ويسلم في آخرهن ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر مائة مرة ثم يستغفر الله مائة مرة ويصلي على النبي ﷺ مائة مرة ويدعو لنفسه بما شاء من أمر دنياه وآخرته ويصبح صائما فإن الله يستجيب دعائه كله إلا أن يدعو في معصية.

قال العلامة العراقي رحمة الله تعالىٰ: "حديث الصلوٰة المأثورة في ليلة السابع والعشرين من رجب." ذكر أبو موسى المديني في كتاب "فضائل الليالي والأيام" أن أبا محمد الجبري رواه من طريق الحاكم أبي عبد الله من رواية محمد بن الفضل عن أبان عن أنس رضي الله تعالىٰ عنه مرفوعاً، ومحمد بن الفضل وأبان ضعيفان جدا والحديث منكر. (إحياء العلوم: ۱/۳٦۱)

نظریہ ثالثہ کی تردید:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ شبِ معراج میں کوئی عبادت مشروع نہیں اور اس کو عبادت کی رات سمجھنا بدعت ہے تو اس میں عبادت کا کوئی خاص طریقہ متعین کرنا اور اسے مسنون سمجھنا بطریق اولیٰ بدعت شنیعہ اور بہت سخت گناہ ہے۔

لمحۂ فکریہ

ایک نہایت اہم سوال اور بہت زبردست اشکال:

☆ شبِ معراج کی تعیین میں تقریباً چھبیس اقوال ہیں۔

☆ اس قدر اہم اور ایسی مبارک رات کے بارے میں اتنا شدید اختلاف کیوں؟

☆۔ حضورِ اکرم ﷺ نے اس مبارک رات کی تفاصیل تو بیان فرمائیں مگر اس کی تعیین سے مکمل سکوت کیوں اختیار فرمایا؟

☆۔ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس شب کو تلاش کرنے کی کوئی کوشش کیوں نہیں فرمائی؟ اس قدر بے اعتنائی کہ کسی ایک صحابی نے بھی اس بارے میں حضورِ اکرم ﷺ سے نہیں پوچھا۔

☆۔ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم حضورِ اکرم ﷺ سے شدتِ محبت کی وجہ سے آپ کے وہ حالات بلکہ خدوخال تک بھی بہت غور سے دیکھتے تھے جن سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں، غلبۂ شوق سے ایک دوسرے سے پوچھتے، بتاتے اور باہم مذاکرہ کرکے لطف اندوز ہوتے، اس عشق و محبت کے باوجود انہوں نے شب معراج سے اس قدر بے اعتنائی کیوں برتی؟

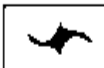
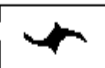
جواب: اس کا جواب پوری دنیا سوچتے بیٹھے اور قیامت تک سوچتی رہے تو بھی اس کے سوا کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ حضورِ اکرم ﷺ نے اس رات میں نہ تو کسی خاص عبادت کا حکم فرمایا ہے اور نہ ہی اس میں عام عبادات کی کوئی فضیلت اور دوسری راتوں کی بہ نسبت اجر و ثواب میں کوئی زیادتی بیان فرمائی ہے، اس لیے حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس کی تعیین کی طرف توجہ کو بے سود و لغو و عبث قرار دیا۔

اس جواب کے بعد بھی یہ اشکال بدستور باقی ہے کہ اگرچہ اس سے کوئی حکم شرعی وابستہ نہیں تاہم بمقتضائے محبت ہی اس طرف توجہ کی جاتی، جب حضورِ اکرم ﷺ کے خدوخال اور نقش و نگار کو بھی محض بمقتضائے محبت منضبط کرنے کا اہتمام کیا گیا تو آخر اس شب سے اس قدر بے اعتنائی کی کیا وجہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس شب میں خرافات و بدعات کی بھرمار کا شدید خطرہ تھا، حضورِ اکرم ﷺ اور حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سدِ باب کی غرض سے اس کو مبہم رکھنا ہی ضروری سمجھا۔

دینِ اسلام کی اور بالخصوص اس مبارک رات کی خرافات و بدعات سے حفاظت کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضورِ اکرم ﷺ پر نازل فرمودہ اور حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قلوب میں القاء کردہ اس تدبیر کے بعد کے "عشاقانِ رسول" نے قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا، صراطِ مستقیم سے کھلا انحراف کرکے ۲۷ رجب کی تعیین بھی خود ہی گھڑ بیٹھے کر لی، پھر اس کو عبادت کی رات قرار دینے اور اس میں طرح طرح کی عبادات خود ایجاد کرنے کی بدعات بھی۔ واللہ هو العاصم من الحوادث في الدين۔

۸/ شعبان ۱۴۱۰ھ

الحمد لله

من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد (متفق علیہ)
ہمارے اس دین میں کوئی نئی بدعت نکالے گا جو اس میں نہیں وہ مردود ہے
تحقیق
شبِ براءت
نصف شعبان کے فضائل واحکام میں معتدل کلام

دنیا و آخرت میں راحت و سکون کا نسخہ

قرآن و حدیث اور عقل سلیم کا فیصلہ ہے کہ دنیا و آخرت کی ہر مصیبت و پریشانی سے حفاظت اور راحت و سکون کا واحد ذریعہ صرف یہ ہے۔

"اللہ تعالیٰ کی سب نافرمانیوں سے توبہ کر کے پوری زندگی اسلام کے مطابق ڈھل جائے۔"

جن روایات میں اوقات مبارکہ میں عبادات یا بعض خاص اوراد پر مصائب دنیویہ و اخرویہ سے نجات کی بشارات ہیں ان کا مطلب یہ ہے

(۱) اس نیت سے نفل نماز یا اوراد پڑھے کہ ان کی برکت سے سب گناہ چھوڑنے اور پوری زندگی شریعت کے مطابق بنانے کی ہمت پیدا ہو جائے۔

(۲) ہر قسم کے گناہوں سے خوب ندامت سے استغفار کرے۔

(۳) مکمل دیندار بننے کے لیے پوری کوشش بھی کرتا رہے۔

(۴) دعاء کو بھی دائمی معمول بنائے۔

ان شرائط کے ساتھ نفل نماز یا اوراد پڑھے گا تو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے گناہوں کو چھوڑنا اور پوری زندگی شریعت کے مطابق بنانا آسان ہو جائے گا تو ہر مصیبت سے نجات ملے گی۔

گناہوں سے بچنے بچانے کی فکر اور کوشش کے بغیر محض اوراد و وظائف سے سکون مل جانے کا نظریہ بالکل غلط اور اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح فیصلوں کے خلاف ہے۔

تحقیقِ شب براءت

سوال: شیخ عبدالعزیز بن باز کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں لکھا ہے کہ پندرہویں شعبان کی کوئی فضیلت کسی حدیث سے ثابت نہیں، اہل شام کی تقریر بدعت ہے، جبکہ یہاں کے علماء اس کے فضائل میں کئی احادیث بیان کرتے ہیں، اس کی حقیقت تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

میں نے ۱۳ محرم ۱۴۱۲ھ میں اس کا مفصل جواب بنام "عظمت شعبان" لکھا تھا جو میرے رسالہ "سنت مسائل" میں شائع ہوا تو اس کے بعض مباحث پر بعض علماء نے اشکال ظاہر کیا، اس لیے اس پر نظر ثانی کی گئی جس کا ماحصل یہ ہے:

(۱) اس رات کا نام "شب براءت" کسی روایت سے ثابت نہیں۔

(۲) اس میں نزول قرآن اور تقدیر کے فیصلے ہونے کے خیالات نص قرآن کے خلاف ہیں، اس بارے میں کوئی روایت بھی ایسی قوی نہیں کہ اس کا قرآن سے تعارض رفع کرنے کے لیے مختلف بے بنیاد تاویلات بعیدہ تلاش کرنے پر محنت کی جائے۔ (تفسیر ابن کثیر: ۴/۱۳۷)

(۳) اس میں اموات کو ایصال ثواب کی رسم بدعت ہے، بہشتی زیور اور اصلاح الرسوم میں اس کی سنیت تحریر ہے، مگر حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ نے امداد الفتاوی میں اس سے رجوع کا اعلان فرمایا ہے، حضرت حکیم الامۃ قدس سرہٗ کی تحریر آگے آرہی ہے۔

(۴) قبرستان جا کر اموات کے لیے دعاء مغفرت میں اختلاف ہے جس کی تفصیل امداد الفتاوی میں ہے، شیوع بدعات و منکرات اور غلبۂ فساد کے اس دور میں بالاتفاق ممنوع ہے۔

طویل بحث کے بعد اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ کے آخری فیصلہ کی تحریر آگے آرہی ہے۔

(۵) اس دن کا روزہ کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں، فقہ کی کسی کتاب میں بھی اس کا کوئی ذکر نہیں، اس لیے اس کو سنت یا مستحب سمجھنا جائز نہیں۔

(۶) اس رات کی فضیلت میں اختلاف ہے، ایک جماعت کسی بھی قسم کی فضیلت کی منکر ہے جس کی تفصیل کتب ذیل میں ہے:

۱- احکام القرآن لابن العربی: ۴/۱۶۷۸

۲- الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۶/ ۱۲۷

۳- لطائف المعارف لابن رجب، صفحہ: ۱۲۴

۴- الحوادث والبدع للطرطوشی، صفحہ: ۱۳۰

۵- تذکرۃ الموضوعات للفتنی، صفحہ: ۴۵

۶- اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ، صفحہ: ۳۰۲

ان کتب کی عبارات آگے آرہی ہیں۔

جمہور انفرادِ عبادت مطلق کی فضیلت کے قائل ہیں۔

اس پر پوری اُمت کا اجماع ہے کہ اس رات میں کسی قسم کی عبادت کی تعیین، اس میں مختلف اقسام کی تقییدات، اجتماعات وغیرہ سب خرافات و بدعات ہیں۔ اس بارے میں جتنی بھی روایات ہیں سب موضوع ہیں۔

(۷) بحث رواۃ: بعض علماء کی تحریرات سے اعتماداً نقل کی گئی تھی، ان علماء پر اعتماد کے علاوہ دوسرے مراجع سے تصدیق بھی کر لی، مزید تفتیش و تنقیر کی ضرورت نہ تھی، بعد میں معلوم ہوا کہ یہ بحث نامکمل ہے، اس پر اختصار کیا جائے، بعض دوسری کتابوں میں بعض رواۃ کی تعدیل بھی منقول ہے جس کے مقابلہ میں روایت جرح مجروح نہیں۔

مذکورہ بالا نمبروں کی بالترتیب تفصیل:

۲۔ قال الحافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ:

ومن قال إنها ليلة النصف من شعبان كما روي عن عكرمة فقد أبعد النجعة فإن نص القرآن أنها في رمضان، والحديث الذي رواه عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل عن الزهري: أخبرني عثمان بن محمد بن المغيرة بن الأخنس قال: إن رسول الله ﷺ قال: تقطع الآجال من شعبان إلى شعبان: حتى إن الرجل لينكح و يولد له وقد أخرج اسمه في الموتى، فهو حديث مرسل ومثله لا يعارض به النصوص. (تفسير ابن كثير: ٤/ ١٣٧)

”اور جس نے کہا کہ یہ نصف شعبان کی رات ہے جیسا کہ عکرمہ سے روایت کی جاتی ہے اس نے یقیناً بالکل بے تکی بات کی ہے، اس لیے کہ بلاشبہ نص قرآن ہے کہ یہ شب یقیناً رمضان میں ہے اور وہ حدیث جس میں حضور اکرم ﷺ سے مروی ہے:

''ایک شعبان سے دوسرے شعبان تک کے فیصلے ہوتے ہیں حتیٰ کہ ایک شخص نکاح کرتا ہے اور اس کے ہاں بچہ بھی پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ اس کا نام اموات میں لکھا ہوتا ہے۔''

یہ حدیث مرسل ہے، اس قسم کی روایات سے نصوص قرآن کا تعارض نہیں کیا جا سکتا۔''

(۳۔۱) فیصلہ اکابر علماء دیوبند

الفاظ حدیث اور تحقیق شراح سے اس قدر ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ کا اس رات میں بقیع تشریف لے جانا اور دعا فرمانا بعض خصوصیات کی وجہ سے تھا، جن میں سے اموات مسلمین کو بھی عموم رحمت و دعائے مغفرت میں شامل فرمانا تھا اور اگرچہ یہ خروج اور دعا عادت مستمرہ ہو تب بھی اس خاص رات کا خروج اور دعا دلیل استحباب دعا للاموات فی لیلۃ البراءۃ ہے، کیونکہ جیسا اس شب میں نزول رحمت خصوصیت کے ساتھ ہے جیسا کہ وارد ہوا۔

"ینزل فیہا لغروب الشمس" الحدیث

اسی طرح آپ کا خروج بھی دیگر لیالی کے خروج سے ممتاز و خاص تھا، بہر حال اس قدر حدیث سے ضرور ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے بقیع میں تشریف لے جانے اور دعا میں مشغول ہونے کی یہ وجہ فرمائی۔

إن اللہ تعالیٰ ینزل لیلۃ النصف من شعبان. الحدیث

پس اس رات میں خروج الی المقبرہ و دعا للاموات بھی حدیث کا مدلول ہوا، لیکن یہ ضرور ہے کہ اس کا التزام اور اس پر اصرار ٹھیک نہیں اور جو خرابیاں اس پر متفرع ہیں وہ ظاہر ہیں، پس ان عوارض کی وجہ سے منع کرنا بھی جائز ہے۔

اور صدقہ و خیرات کے لئے یہ رات چونکہ ایک وقت متبرک و مقبول ہے اس لیے کچھ مضائقہ اس میں نہ تھا مگر عوام کے زعم تعیین و تخصیص کی وجہ سے اس خصوصیت کو اٹھایا جاوے گا۔

حاصل یہ کہ حکم صدقہ و خیرات کا مطلقاً ہے، تتبع اوقات اس کے لئے ہیں، خصوصاً اوقات و ازمنہ متبرکہ مقبولہ میں زیادہ تر امید قبولیت ہے لیکن دوسرے وجوہ سے اس خصوصیت کو منع کیا جاوے گا، اور دعا اموات جو اس رات میں ثابت ہے اس پر قیاس کر کے خصوصیت صدقہ و خیرات درست کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ اس حدیث کی شرح میں ارقام فرمایا ہے اس کا نقل کر دینا مناسب ہے:

(فقال: إن اللہ تعالیٰ ینزل) أي من الصفات الجلالیۃ إلی النعوت الجمالیۃ زیادۃ ظہور في ہذا التجلي، إذ قد ورد في الحدیث: سبقت

رحمتي على غضبي، وفي رواية: غلبت (ليلة النصف من شعبان) وهي ليلة البراءة، ولعل وجه تخصيصها لأنها ليلة مباركة، ففيها يفرق كل أمر حكيم، ويدبر كل خطب عظيم، مما يقع في السنة كلها من الإحياء والإماتة وغيرهما حتى يكتب الحجاج وغيرهم (إلى السماء الدنيا) أي قاصدا إلى السماء القريبة من أهل الدنيا المتوفين بالمعصية المحتاجين إلى إنزال الرحمة عليهم وإدبار المغفرة، وظاهر الحديث أن هذا النزول المحكي به عن التجلي الأعظم ونزول الرحمة الكبرى والمغفرة للخلق، لا سيما أهل البقيع يعم هذه الليلة فتمتاز بذلك على سائر الليالي، إذ النزول الوارد فيها خاص بثلث الليل (فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب) أي قبيلة بني كلب، وخصهم لأنهم أكثر غنما من سائر العرب، نقل الأبهري عن الأزهار أن المراد بغفران أكثر عدد الذنوب المغفورة لا عدد أصحابها، وهكذا رواه البيهقي، أما الحديث الآتي فيغفر لجميع خلقه فالمراد أصحابها، والحاصل أن هذا الوقت زمان التجليات الرحمانية والتنزلات الصمدية والتقربات السبحانية الشاملة للعام والخاص وإن كان الحظ الأوفى لأرباب الاختصاص، فالمناسب الاستيقاظ من نوم الغفلة والتعرض لنفحات الرحمة، وأنا رئيس المستغفرين وأنيس المسترحمين وشفيع المذنبين، بل ورحمة للعالمين خصوصاً أموات المسلمين من الأنصار والمهاجرين، فلا يليق لي إلا أن أكون متذللا بين يدي ربي أدعو بالمغفرة لأمتي وأطلب زيادة الرحمة لذاتي، فإنه ليس لأحد أن يستغني عن نعمته أو يستنكف عن عبادته والتعرض لغفران رحمته، وقد أراد الله لك الخير بالقيام وترك المنام ومتابعة سيد الأنام وحصول المغفرة ببركته عليه الصلاة والسلام. انتهى. (مرقاة شرح مشكوة) فقط ......

کتبہ عزیز الرحمن عفی عنہ

۱۳/رمضان المبارک ۱۳۴۳ھ

احقر اشرف علی عرض رساں ہے کہ اس کے ساتھ ایک پرچہ بھی تھا اس میں لکھا تھا:

"بندہ نے جو کچھ اس کے متعلق لکھا ہے بڑے مولانا (یعنی حضرت مولانا محمود حسن صاحب) سلمہٗ کو سنا لیا ہے۔"

اور خلاصہ اس فیصلۂ دیوبند کا یہ ہے۔

"احقر کے دعویٰ کے دو جزو تھے۔

ایک یہ کہ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا محتمل ہے من وجہ تخصیص لیلۃ البراءۃ بالدعاء للاموات پر۔

دوسرا یہ کہ اس دعاء پر دوسرے طرق ایصال ثواب کو قیاس کیا جا سکتا ہے، اس فیصلہ میں جزو اول کو ثابت رکھا ہے مگر عوارض کے سبب خروج الی المقبرۃ کے منع کو احوط کہا ہے۔

اور بعض علماء متاخرین کی تصریح بھی اس کی مؤید ہے، جیسا کہ دیوبند کے ایک کارڈ مرقومہ ۱۲/ رمضان المبارک میں حضرت مجیب ممدوح نے یہ عبارت لکھی ہے:

"یہ خیال نہیں رہا کہ فقہاء نے بھی لیلۃ البراءۃ میں کہیں زیارت قبور کا استحباب لکھا ہے یا نہیں؟ تلاش کرنے کی فرصت نہ ہوئی اور جو کتب دیکھی گئیں تصریح نہ ملی، البتہ مولانا عبدالحلیم لکھنوی نے رسالہ نور الایمان میں ایک غیر معروف کتاب "غرائب" کے حوالے سے اس شب میں استحباب زیارت قبور نقل فرمایا ہے اور اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔"

اور دوسرے جزو کی نفی کی ہے، پس میں اپنے دعویٰ کے جزو ثانی سے رجوع کرتا ہوں اور جزو اول کے ثبوت کے بعد بھی خروج الی المقبرۃ کے منع و احوط کہتا ہوں اور حضرات علماء کے لیے دعاء کرتا ہوں جنہوں نے میری رہبری فرمائی۔

: ناظرین "اصلاح الرسوم" بالخصوص اس پر مطلع ہو جاویں، اور اگر "اصلاح الرسوم" کہیں طبع کی جاوے اس پر میرا یہ رجوع بطور حاشیہ کے لکھ دیا جاوے، فقط" (امداد الفتاویٰ: ۴/ ۲۹) ۱۳۳۳ھ

۶۔ (۶) قال الإمام ابن العربي رحمه الله تعالى:

وجمهور العلماء على أنها ليلة القدر، ومنهم من قال: إنها ليلة النصف من شعبان، وهو باطل لأن الله تعالى قال في كتابه الصادق القاطع: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ فنص على أن ميقات نزوله رمضان ثم عبر عن زمانية

الخلق، وقد ذكرنا هذا المعنى آنفاً، وقال القاضي أبو بكر بن العربي: وجمهور العلماء على أنها ليلة القدر، ومنهم من قال: إنها ليلة النصف من شعبان، وهو باطل لأن الله تعالى قال في كتابه الصادق القاطع: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ فنص على أن ميقات نزوله رمضان، ثم عين من زمانه الليل ههنا بقوله: ﴿فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ فمن زعم أنه في غيره فقد أعظم الفرية على الله، وليس في ليلة النصف من شعبان حديث يعول عليه لا في فضلها ولا في نسخ الآجال فيها، فلا تلتفتوا إليها.

(الجامع لأحكام القرآن: ١٦/١٢٧)

کتاب "العروس" کے مصنف نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے طویل حدیث نقل کی ہے اور کہا ہے کہ آیہ کریمہ: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ سے شب نصف شعبان مراد ہے، جس میں تقدیر کے فیصلے ہوتے ہیں اور اس کا نام "لیلۃ البراءۃ" ہے۔ ہم نے اس کے اس خیال پر دوسری جگہ رد کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ لیلۃ القدر ہے۔ حماد بن سلمہ نے کہا کہ ہمیں ربیعہ بن کلثوم نے بتایا کہ ایک شخص نے میرے سامنے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا:

"کیا لیلۃ القدر ہر رمضان میں ہوتی ہے۔"

انہوں نے فرمایا:

"ہاں، اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں! بلاشبہ وہ ہر رمضان میں ہوتی ہے۔ یہی وہ رات ہے جس کے بارے میں قرآن کریم میں ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ وارد ہے، اسی میں تقدیر کے فیصلے ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ اسی رات میں پیدائش، موت، رزق اور کام وغیرہ ہر چیز کا فیصلہ فرماتے ہیں۔"

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں:

"لیلۃ القدر میں لوح محفوظ سے سال بھر میں جو کچھ ہونے والا ہے لکھا جاتا ہے، موت، حیات، رزق، بارش حتی کہ یہ بھی کہ فلاں فلاں شخص حج کرے گا، تو کسی کو بازاروں میں چلتے پھرتے دیکھتا ہے، حالانکہ اس کا نام اموات میں لکھا جا چکا ہے، اور یہ سال بھر کے احکام کا اظہار ان ملائکہ کے لیے ہوتا ہے جن کے سپرد اسباب مخلوق ہیں۔"

تحقیق شب براءت ———— ١٠

اور قاضی ابوبکر ابن العربی نے کہا ہے:

"جمہور علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ لیلۃ القدر ہے اور بعض کا خیال ہے کہ نصف شعبان کی رات۔ یہ خیال بالکل باطل ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی سچی اور قطعی کتاب میں فرمایا ہے:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ﴾

سو اللہ تعالیٰ نے تصریح فرما دی ہے کہ قرآن رمضان میں نازل ہوا ہے، پھر یہاں شبِ نزولِ قرآن کو "لیلۃ مبارکۃ" سے تعبیر فرمایا، سو جس نے غیر رمضان میں نزولِ قرآن کا خیال ظاہر کیا اس نے اللہ تعالیٰ پر بہت بڑا افترا کیا، شبِ نصف شعبان کے بارے میں کوئی قابلِ اعتماد حدیث نہیں، نہ اس کی فضیلت کے بارے میں اور نہ اس میں تقدیر کے فیصلوں کے بارے میں، اس لیے اس رات کی طرف کوئی التفات نہ کرے۔"

(۳) قال الحافظ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ:

وليلة النصف من شعبان كان التابعون من أهل الشام كخالد بن معدان ومكحول ولقمان بن عامر وغيرهم يعظمونها ويجتهدون فيها في العبادة، وعنهم أخذ الناس فضلها وتعظيمها، وقد قيل إنه بلغهم في ذلك آثار إسرائيلية، فلما اشتهر ذلك عنهم في البلدان اختلف الناس في ذلك فمنهم من قبله منهم ووافقهم على تعظيمها، منهم طائفة من عباد أهل البصرة وغيرهم وأنكر ذلك أكثر علماء الحجاز منهم عطاء وابن أبي مليكة، ونقله عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن فقهاء أهل المدينة، وهو قول أصحاب مالك وغيرهم، وقالوا: ذلك كله بدعة، واختلف علماء أهل الشام في صفة إحيائها على قولين: أحدهما أنه يستحب إحياؤها جماعة في المساجد. كان خالد بن معدان ولقمان بن عامر وغيرهما يلبسون فيها أحسن ثيابهم ويتبخرون ويكتحلون ويقومون في المسجد ليلتهم تلك، ووافقهم إسحٰق بن راهويه على ذلك، وقال في قيامها في المساجد جماعة ليس ذلك بدعة، نقله عنه حرب الكرماني في مسائله، والثاني أنه يكره الاجتماع فيها في المساجد للصلوٰة والقصص والدعاء، ولا يكره أن

يصلي الرجل فيها لخاصة نفسه، وهذا قول الأوزاعي إمام أهل الشام وفقيههم وعالمهم، وهذا هو الأقرب إن شاء الله تعالى، وقد روي عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى أنه كتب إلى عامله إلى البصرة: عليك بأربع ليال من السنة فإن الله يفرغ فيهن الرحمة إفراغا: أول ليلة من رجب وليلة النصف من شعبان وليلة الفطر وليلة الأضحى، وفي صحته عنه نظر، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه: بلغنا أن الدعاء يستجاب في خمس ليال: ليلة الجمعة والعيدين وأول رجب ونصف شعبان. قال: وأستحب كل ما حكيت في هذه الليالي، ولا يعرف للإمام أحمد رحمه الله تعالى كلام في ليلة نصف شعبان ويتخرج في استحباب قيامها عنه روايتان من الروايتين عنه في قيام ليلتي العيدين، فإنه في رواية لم يستحب قيامها جماعة؛ لأنه لم ينقل عن النبي ﷺ وأصحابه، واستحبها في رواية لفعل عبد الرحمن ابن يزيد بن الأسود لذلك وهو من التابعين فكذلك قيام ليلة النصف لم يثبت فيها شيء عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه وثبت فيها عن طائفة من التابعين من أعيان فقهاء أهل الشام. (لطائف المعارف: ص: ١٤٤)

"شام کے بعض تابعین جیسے خالد بن معدان، مکحول، لقمان بن عامر وغیرہم شب نصف شعبان کی تعظیم کرتے تھے اور اس میں زیادہ عبادت کرنے کی کوشش کرتے تھے، انہی سے لوگوں نے اس رات کی فضیلت اور عظمت کو لے لیا اور وہ فرماتے ہیں کہا گیا ہے کہ ان کو اس بات میں اسرائیلی روایات پہنچی ہیں، جب ان کا یہ عمل مختلف شہروں میں مشہور ہو گیا تو علماء نے اس میں اختلاف کیا، بعض نے قبول کر لیا اور اس رات کی تعظیم میں ان سے موافقت کی، ان میں بصرہ کے عابدین وغیرہ کی ایک مختصر سی جماعت ہے اور اکثر علماء حجاز نے اس سے انکار کیا، ان میں عطاء اور ابن ابی ملیکہ رحمہما اللہ تعالیٰ بھی ہیں، عبد الرحمن بن زید بن اسلم نے فقہاء مدینہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے اصحاب اور دوسرے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ سب بدعت ہے،

پھر اس شب میں عبادت کے بارے میں اہل شام کے دو قول ہیں:

ایک یہ کہ مساجد میں باجماعت نوافل پڑھے جائیں، خالد بن معدان اور لقمان ابن عامر وغیرہما اس رات عمدہ لباس پہنتے تھے، خوشبو لگاتے، سرمہ لگاتے اور مسجد میں باجماعت نوافل پڑھتے۔ اسحٰق بن راہویہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے، فرماتے ہیں کہ مسجد میں باجماعت نوافل پڑھنا بدعت نہیں۔

دوسرا قول یہ کہ مساجد میں نماز، وعظ اور دعاء کے لیے اجتماع مکروہ ہے، منفرداً نماز پڑھنا مکروہ نہیں، یہ قول اہل شام کے امام، فقیہ، عالم، امام اوزاعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے اور یہی سنت سے قریب تر ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے بصرہ میں اپنے عامل کی طرف لکھا:

''چار راتوں میں عبادت سنت ہے ان راتوں کا اہتمام کرو، ان میں اللہ تعالیٰ خوب رحمت برساتے ہیں، رجب کی پہلی رات، شعبان کی چودھویں، عید الفطر کی رات، عید الاضحیٰ کی رات۔''

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ سے اس روایت کی صحت مخدوش ہے۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''ہمیں خبر پہنچی ہے کہ پانچ راتوں میں دعا قبول ہوتی ہے، جمعہ، عیدین، رجب کی پہلی اور نصف شعبان کی راتیں، ان راتوں کے بارے میں جو چیزیں بھی نقل کی گئی ہیں میں ان کو مستحب سمجھتا ہوں۔''

امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ سے نصف شعبان کی رات کے بارے میں کوئی تصریح معروف نہیں، آپ سے عیدین کی راتوں کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت میں باجماعت قیام کو پسند نہیں فرمایا، اس لیے کہ حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے منقول نہیں۔

دوسری روایت میں اس کو پسند فرمایا ہے، اس لیے کہ عبد الرحمٰن بن یزید بن الاسود رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے اور آپ تابعی ہیں اور اکابر فقہاء اہل شام میں سے تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایک جماعت سے بھی ثابت ہے۔''

(۴) وقال الإمام أبو بكر الطرطوشي رحمۃ اللہ تعالیٰ:

وروى ابن وضاح عن زيد بن أسلم رحمه الله تعالى قال: ما أدركنا أحدا من مشيختنا ولا فقهائنا يلتفتون إلى النصف من شعبان ولا يلتفتون إلى حديث مكحول ولا يرون لها فضلا على ما سواها.

وقيل لابن أبي مليكة: إن زيادا النميري يقول: إن أجر ليلة النصف من شعبان كأجر ليلة القدر فقال: لو سمعته وبيدي عصا لضربته، وكان زياد قاصا. (الحوادث والبدع: ص: ۱۳۰)

"زید بن اسلم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

ہم نے اپنے مشائخ وفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی کو بھی ایسا نہیں پایا جو نصف شعبان یا حدیث مکحول کی طرف کوئی التفات کرتا ہو، یہ حضرات اس رات کی دوسری راتوں پر کوئی فضیلت نہیں سمجھتے تھے۔

ابن ابی ملیکہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے کسی نے کہا کہ زیاد نمیری کہتا ہے:

"شب نصف شعبان کا اجر لیلۃ القدر کے برابر ہے۔"

یہ سن کر ابن ابی ملیکہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"اگر میں اس کو یہ کہتے سنوں اور میرے ہاتھ میں لاٹھی ہو تو اس کو ماروں گا، زیاد قصہ گو تھا۔"

(۵) وقال العلامة محمد طاهر الفتني رحمه الله تعالى: قال زيد بن أسلم رحمه الله تعالى: ما أدركنا أحدا من مشايخنا وفقهائنا يلتفتون إلى ليلة البراءة وفضلها على غيرها وقال ابن دحية: أحاديث صلوة البراءة موضوعة، وواحد مقطوع ومن عمل بخبر صح أنه كذب فهو من خدم الشيطان.

(تذكرة الموضوعات: ص: ٤٥)

زید بن اسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"ہم نے اپنے مشائخ وفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی کو بھی شب براءت کی فضیلت کی طرف التفات کرتے نہیں پایا۔

ابن دحیہ فرماتے ہیں:

صلوۃ براءت کے بارے میں جتنی بھی روایات ہیں سب موضوع ہیں اور ان میں سے ایک مقطوع ہے، جو شخص ایسی روایت پر عمل کرتا ہے جس کا جھوٹ ہونا ثابت ہو جائے وہ شیطان کے خادموں سے ہے۔"

(۲) یہ نمبر آخر میں "الحاق" کے تحت آ رہا ہے۔

ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ:

اوپر نمبر ۶ کے تحت نمبر ۳ میں حافظ ابن رجب رحمۃ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے مطابق شب نصف شعبان سے متعلق ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال کی تفصیل یہ ہے:

حضرت امام اعظم اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ:

ائمہ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی سے بھی نصف شعبان کے بارے میں کوئی قول منقول نہیں۔

حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ:

آپ سے بھی کوئی قول منقول نہیں۔

اصحاب مالک رحمہم اللہ تعالیٰ:

امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ اس شب کی فضیلت کا انکار کرتے ہیں۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ:

آپ فرماتے ہیں:

"ہمیں خبر پہنچی ہے..... میں ان کو مستحب سمجھتا ہوں۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے پورے کلام پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ خیال بعض تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے پہنچنے والی روایات پر مبنی ہے، آپ کے علم میں حضور اکرم ﷺ کی کوئی حدیث یا کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کوئی روایت نہ تھی، اس پر شواہد یہ ہیں:

① بلغنا "ہمیں خبر پہنچی ہے۔"

آپ کے علم میں کوئی حدیث یا کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کوئی قول ہوتا تو بیان فرماتے۔

② واستحب کل ما حکیت فی ھذہ اللیالی

"ان راتوں کے بارے میں جو بھی نقل کی گئی ہیں میں ان کو مستحب سمجھتا ہوں۔"

اس سے بھی ثابت ہوا کہ آپ کا قول استحباب صرف بعض تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے پہنچنے والی روایات پر مبنی ہے، پھر وہ روایات بھی کسی صحیح سند سے آپ تک نہیں پہنچیں، "رویت" صیغۂ تضعیف ہے، یہاں وہ بھی نہیں اس کی بجائے "حکیت" ہے جو اس سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔

اور رجب کی پہلی اور عیدین کی راتوں میں عبادت کی فضیلت کے بارے میں کوئی روایت بھی قابل

قبول نہیں۔

قال الحافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ:

كل حديث في ذكر صوم رجب وصلاة بعض الليالي فيه فهو كذب مفترى. (المنار المنيف: صـ ٩٦)

"ہر وہ حدیث جس میں رجب کے روزہ اور اس کی کسی رات میں نماز کا ذکر ہے وہ جھوٹ اور افتراء ہے۔"

علامہ شوکانی اور دوسرے ائمہ محدثین کا بھی یہی فیصلہ ہے۔

قال العلامة الألباني:

(من أحيا ليلة الفطر وليلة الأضحى لم يمت قلبه يوم تموت القلوب)

موضوع. (سلسلة الضعيفة والموضوعة: ١١/٢)

"جس نے عیدین کی راتوں میں عبادت کی اس کا دل اس دن نہیں مرے گا جس دن دل مر جائیں گے، یہ حدیث موضوع ہے۔"

وقال أيضاً:

(من قام ليلتي العيدين محتسباً لله لم يمت قلبه يوم تموت القلوب)

ضعيف جداً. (حوالہ بالا)

"جس نے اللہ تعالیٰ سے اجر کی نیت سے عیدین کی راتوں میں نماز پڑھی اس کا دل نہیں مرے گا جس دن دل مر جائیں گے، یہ حدیث بہت زیادہ ضعیف ہے۔"

حضرت امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ:

آپ سے کوئی روایت منقول نہیں۔

یہ امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ٧٩٥ھ کی تحقیق ہے مگر محمد بن مفلح رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ٧٦٣ھ فرماتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے فضیلت کی روایت منقول ہے، وہ یہ ہے:

وليلة النصف لها فضيلة في المنقول عن أحمد رحمه الله تعالى، وقد روى أحمد وجماعة من أصحابنا وغيرهم في فضلها أشياء مشهورة في كتب الحديث. (كتاب الفروع، كتاب الصيام: ١١٨/٣)

یہ دونوں حضرات حنبلی ہیں اور دونوں ایک ہی زمانہ میں گزرے ہیں اور دونوں ایک ہی شہر "دمشق" کے

رہنے والے ہیں، ابن مفلح مقدسی ثم دمشقی ہیں اور ابن رجب بغدادی ثم دمشقی۔ اس کے باوجود اپنے امام سے روایت کے بارے میں اختلاف ہے، رفع تعارض کی یہ صورتیں ہو سکتی ہیں:

① في المنقول عن أحمد سے روایت مذہب مراد نہیں، روایت حدیث مراد ہے، كما هو ظاهر من قوله "في كتب الحديث" روایت حدیث روایت مذہب کو مستلزم نہیں۔

② قیام نصف شعبان کی کوئی مستقل روایت نہیں بلکہ اس کی تخریج قیام لیلتی العیدین سے کی گئی ہے، کما قال ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ۔

③ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ زیادہ مشہور اور زیادہ مقبول ہیں، اس لیے ان کی تحقیق راجح معلوم ہوتی ہے۔

ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات ابن مفلح رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات سے بتیس سال بعد ہوئی ہے، اس کے باوجود وہ روایت احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے منکر ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ قول ابن مفلح رحمہ اللہ تعالیٰ کے محمل سے بخوبی واقف ہوں گے، خواہ وہ ان دو معانی میں سے کوئی ہو جو میں نے لکھے ہیں یا کوئی اور۔

اگر امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے کوئی روایت ہوتی بھی تو وہ اتنی غیر معروف ہے کہ تیسری صدی کے وسط سے آٹھویں صدی کے آخر تک ساڑھے پانچ سو سال کے طویل عرصہ میں بھی مذہب حنبلی کے جلیل القدر امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ تک نہیں پہنچ سکی۔

دوسرا اختلاف:

ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی **۷۹۵ھ** کی تحقیق مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ فقہاء اہل مدینہ اصحاب مالک اور اکثر علماء حجاز نفس فضیلت ہی کے منکر ہیں اور نجم غیطی فرماتے ہیں کہ یہ حضرات نفس فضیلت کے منکر نہیں، صرف اجتماع و احتفال کو بدعت قرار دیتے ہیں، انفرادًا استحباب کے قائل ہیں۔

كذا نقل عنه الزبيدي رحمه الله تعالى المتوفى ١٢٠٥ في الإتحاف. (٤٢٧/٣)

وكذا نقل الشرنبلالي رحمه الله تعالى المتوفى ١٠٩٩ هـ ولم يعزه إلى أحد. (مراقي الفلاح: ص ٢١٩)

تطبیق کی کوئی صورت نظر نہیں آتی لہٰذا صورت ترجیح ہی متعین ہے، ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ مذہب کے مشہور امام ہونے کے علاوہ بلحاظ زمان و درجہ بھی بہت مقدم ہیں، نجم غیطی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی **۹۸۱ھ** دو سو سال بعد گزرے ہیں، پھر آپ سے ناقل "زبیدی" تک تین سو سال کا فصل ہے، اگر غیطی کی

کسی کتاب میں ہے تو وہ ابن رجب کی کتاب جیسی معروف نہیں۔

شیخ البانی رحمہ اللہ تعالیٰ ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ سے تین سو سال بعد گزرے ہیں، آپ نے کوئی حوالہ بھی تحریر نہیں فرمایا، ممکن ہے کہ نجم غیطی ہی سے نقل کیا ہو، جس کا حال اوپر لکھا جا چکا ہے، اس لیے یہ قول امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کے مقابلہ کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اس اختلاف کا اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے نصف شعبان کی فضیلت کے بارے میں کسی قسم کی کوئی روایت نہیں۔

یہ تحقیق ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے متعلق تھی، اس میں شبہ نہیں کہ چاروں ائمہ کے جمہور مقلدین نفس فضیلت کے قائل ہیں۔

روایاتِ حدیث:

قال الإمام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ:

وفي فضل ليلة نصف شعبان أحاديث أخر متعددة، وقد اختلف فيها فضعفها الأكثرون، وصحح ابن حبان بعضها وخرجه في صحيحه، ومن أمثلها حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: فقدت النبي ﷺ الحديث. خرجه الإمام أحمد والترمذي وابن ماجه وذكر الترمذي عن البخاري أنه ضعفه. (لطائف المعارف: ص: ۱۴۳)

”شب نصف شعبان کی فضیلت میں اور متعدد احادیث ہیں جن میں اختلاف ہے، اکثر محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے، ابن حبان نے ان میں سے بعض کو صحیح کہا ہے اور اپنی کتاب ”صحیح ابن حبان“ میں ذکر کیا ہے، ان میں سب سے بہتر حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے۔ اس حدیث کی تخریج امام احمد، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے کی ہے، امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔“

اس سے ثابت ہوا کہ جس حدیث کو ابن حبان رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحیح سمجھ کر اپنی کتاب میں درج فرمایا ہے وہ اس حدیث سے بھی زیادہ ضعیف ہے جس کو امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

ضعیف حدیث کے حکم کی تفصیل رسالہ ”حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں مفسدہ“ میں ہے۔

الحاق:

بوقت تحریر منکرین فضیلت کی تصنیفات سے متعلق پانچ کتب ہیں سامنے تھیں جن کی عبارات لکھی جا چکی

ہیں، تکمیلِ تحریر کے بعد ہمیں کتاب اقتضاء الصراط المستقیم: ابن تیمیہ میں بھی مذکورہ بن کا تفصیلی بیان مل گیا جو درج ذیل ہے:

۶۔ قال الإمام ابن تیمیۃ رحمہ اللہ تعالیٰ:

ومن العلماء من السلف من أهل المدينة وغيرهم من الخلف: من أنكر فضلها وطعن في الأحاديث الواردة فيها كحديث "إن الله يغفر فيها لأكثر من عدد شعر غنم بني كلب." وقال: لا فرق بينها وبين غيرها.

لكن الذي عليه كثير من أهل العلم أو أكثرهم من أصحابنا وغيرهم: على تفضيلها، وعليه يدل نص أحمد رحمه الله تعالى، لتعدد الأحاديث الواردة فيها، وما يصدق ذلك من الآثار السلفية، وروي بعض فضائلها في المسانيد والسنن، وإن كان قد وضع فيها أشياء أخر. فأما صوم يوم النصف مفردا فلا أصل له بل إفراده مكروه. (اقتضاء الصراط المستقيم: صـ ۳۰۲)

"اہل مدینہ سے علماء سلف اور غیر اہل مدینہ سے بھی بعض علماء خلف نے اس رات کی فضیلت کا انکار کیا ہے، اور اس بارے میں احادیث واردہ کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا ہے،

لیکن بہت سے یا اکثر اہلِ علم اس کی فضیلت کے قائل ہیں، امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصریح سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، اس بارے میں متعدد احادیث اور آثارِ سلف کی وجہ سے، اس رات کے بعض فضائل مسانید و سنن میں مروی ہیں، اگرچہ اس میں یقیناً کچھ خود ساختہ اور من گھڑت چیزیں بھی داخل کر دی گئی ہیں۔
اس دن کے روزہ کا کوئی ثبوت نہیں، بلکہ تنہا اس دن کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔"

اس سے امور ذیل ثابت ہوئے:

(۱) امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایتِ تفضیل کا ثبوت،

تاہم یہ حقیقت نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات ۷۲۸ھ میں ہوئی ہے، اور امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ کی ۷۹۵ھ میں۔ سڑسٹھ سال کی طویل مدت میں بھی یہ روایت امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ تک نہیں پہنچ پائی جبکہ آپ مذہب حنبلی کے مشہور امام ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت بہت ہی غیر معروف ہے، اسی لیے امام ابن رجب رحمہ اللہ تعالیٰ "ولا يعرف للإمام أحمد رحمه الله تعالى كلام" فرماتے ہیں۔

(۲) اس سے امام ابن رجب رحمۃ اللہ تعالیٰ کی تحقیق کی مزید تائید ہوگئی اور یہ حقیقت مزید واضح ہوگئی کہ علماء مدینہ واصحاب مالک رحمہم اللہ تعالیٰ نفس فضیلت کے منکر ہیں، نجم غیطی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ خیال صحیح نہیں کہ یہ حضرات صرف اجتماع واحتفال کے منکر ہیں، نفس فضیلت کے قائل ہیں۔

علامہ طرطوشی اور علامہ شقیری رحمہما اللہ تعالیٰ کی تحریر میں بھی نفس فضیلت کے انکار کی تصریح گزر چکی ہے اور زید بن اسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی:

ما أدركنا أحدا من مشيختنا وفقهائنا يلتفتون إلى ليلة البراءة وفضلها على غيرها.

"ہم نے اپنے مشائخ اور فقہاء میں سے کسی ایک کو بھی ایسا نہیں پایا جو شب براءت کی طرف کوئی التفات کرتا ہو اور اس کو دوسری راتوں پر فضیلت دیتا ہو۔"

زید بن اسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ بہت جلیل القدر تابعی اور بہت بڑے محدث وفقیہ ہیں، آپ کے مشائخ وفقہاء حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور کبار تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں، اور اسلاف فقہاء مدینہ کی حضرات ہیں، اس لیے کہ آپ مدنی ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۱۲/ربیع الاول ۱۴۱۲ھ

إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها
ضمیمہ
الکلام البدیع
فی
أحکام التوزیع
اکابر امت رحمہم اللہ تعالیٰ کی تحریرات کی روشنی میں

ضمیمہ

الکلام البدیع فی أحکام التوزیع

مندرجہ احسن الفتاویٰ جلد اول کتاب العلم والعلماء

تحریرات:

1. حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہٗ
2. حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری قدس اللہ سرہٗ
3. حضرت حکیم الامت قدس اللہ سرہٗ

اور ان میں تحریرات مذکورہ سے استدلال میں تسامح، تحریرات مذکورہ کی توضیح وتشریح

ان سے ثابت ہونے والے احکام کی تفصیل

رسالہ "الکلام البدیع" کے بعض مقامات کی اصلاح

کتاب العلم والعلماء

ضمیمہ

الكلام البديع في احكام التوزيع

سوال: آج تک سب علماء سے یہی سنتے آئے ہیں کہ مدارس کی مد زکوٰۃ کا مصرف یہ ہے کہ مساکین طلبہ کو بطور ملک دی جائے، اس کے بغیر زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ مدرسہ کی تعمیر، کتب خانہ اور اساتذہ کی تنخواہ وغیرہ میں مد زکوٰۃ سے صرف کرنا جائز نہیں، آپ نے بھی احسن الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ مد زکوٰۃ سے مدرسہ کی تعمیر اور اساتذہ کی تنخواہ دینا جائز نہیں، لیکن اب امداد المفتین مطبوعہ دار الاشاعت کراچی صفحہ ۱۰۸۱ تا ۱۰۸۶ میں ایک جدید تحقیق نظر سے گزری جس میں مد زکوٰۃ سے مدرسہ کے لیے کتابیں خریدنے اور تعمیر پر صرف کرنے کا جواز تحریر ہے۔ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہم اللہ تعالیٰ کے فتاویٰ نقل کیے ہیں۔ اس پوری تحریر کی فوٹو کاپی ارسال خدمت ہے۔ ملاحظہ فرما کر فیصلہ فرمائیں اور مسئلہ کی پوری وضاحت فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

تحریر امداد المفتین:

سوال: آں محترم نے اپنے رسالہ "إبطال التشكيك في إسقاط الزكاة بالتمليك" میں مہتممین مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں قرار نہیں دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مہتممین کے وصول کرنے سے اصحاب اموال کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی جب تک کہ وہ مستحقین زکوٰۃ پر خرچ نہ کردیں، چنانچہ امداد المفتین صفحہ ۲۲۲ کتاب الزکوٰۃ میں تحریر ہے:

"اب اگر کہا جائے کہ مہتممین مدرسہ بھی مثل عاملین صدقہ کے وکیل فقراء ہیں، یعنی وکیل طلبہ ہیں تو اول یہ قول صحیح نہیں، کیونکہ یہاں نہ تو طلبہ کی طرف سے کوئی معاہدہ وکالت کا کیا گیا ہے اور اگر یہ بھی

جائے تو وہ معدود دا محدود طلبہ کی طرف سے ہوگا جو ان کے چلے جانے کے بعد ختم ہو جائے گا، پھر از سر نو دوسرے طلبہ سے معاملہ کرنا ہوگا جو ظاہر ہے کہ نہ کہیں ہوتا ہے نہ عادۃً ہو سکتا ہے، کیونکہ طلبہ ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور نہ مہتمم مدرسہ کو ولایت عامہ خود حاصل ہے اور نہ وہ کسی امیر المؤمنین صاحب ولایت عامہ کی طرف سے مأمور ہے جس کی بناء پر اس کو شرعی طور پر وکیل فقراء قرار دیا جائے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مہتمم مدرسہ واس کے سفراء سب اصحاب اموال کے وکیل ہیں، جب تک مال ان کی تحویل میں رہے گا وہ ایسا ہی ہوگا جیسے خود مالک کے پاس رہے، زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت ہوگی جبکہ یہ حضرات اس کو مصرف زکوٰۃ میں صرف کر دیں، بلکہ فقہاء نے اس کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ والی عامہ امیر المؤمنین اور اس کے عمال کو بھی ہر حال اور ہر مال میں سے صدقات وصول کرنے کا حق نہیں بلکہ صرف ان اموال ظاہرہ میں حق ہے جن کے تحفظ کی ذمہ داری عمال حکومت پر ہوتی ہے اور وہ بھی صرف اس وقت تک کہ عمال حکومت اپنی اس ذمہ داری کو پورا کر سکیں اور اگر کسی وقت حکومت اسلامیہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری پوری نہ کر سکے تو اس کو صدقات اموال ظاہرہ بھی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا۔

روایات ذیل اس پر شاہد ہیں:

وفي المبسوط: وثبوت حق الأخذ باعتبار الحاجة إلى الحماية.

وفي الدر المختار في شروط العاشر: هو حر مسلم غير هاشمي قادر على الحماية من اللصوص والقطاع؛ لأن الجباية بالحماية. (شامية: ٢/ ٥٦)

وقال الشامي رحمه الله تعالى قبل ذلك: ويظهر لي أن أهل الحرب لو غلبوا على بلدة من بلادنا كذلك (أي يؤدي المالك بنفسه، ولا حق للسلطان فيه) لتعليل أصل المسألة بأن الإمام لم يحمهم والجباية بالحماية. (شامية: ٢/ ٢٦)

اس سے مہتممین مدارس کو کسی طرح وکیل فقراء مثل امیر المؤمنین یا عاملین صدقہ کے قرار نہیں دیا جا سکتا۔"

جبکہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مکاتبت چند مسائل میں حضرت مولانا خلیل احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ہوئی، یہ مکاتبت فتاوی امدادیہ طبع قدیم مجتبائی ہند کی جلد چہارم صفحہ ۲۲۷ سے صفحہ ۲۳۶ اور طبع جدید امداد الفتاوی جلد ششم صفحہ ۲۶۸ تا صفحہ ۲۷۷ پر بعنوان "بعضے از تحریرات سیدنا و مولانا خلیل احمد صاحب دامت برکاتہم کہ در جواب سوالات صاحب فتاوی صدور یافتہ بمناسبت مقام مدوّن کردہ شد" مذکور ہے، ان صفحات

میں اس مسئلے سے متعلق عبارات متفرق ہیں۔ ضمیمہ خوان خلیل صفحہ ۲۸ پر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم نے ان متفرق عبارات کو یکجا ذکر کر دیا ہے جن کی پوری تفصیل یہ ہے:

"مدارس میں جو روپیہ آتا ہے اگر یہ وقف ہے تو بجا حق کے ساتھ استحقاق کہاں ہے؟ اور اگر یہ ملک معطی کا ہے تو اس کے مرنے کے بعد واپسی ورثا کی طرف واجب ہے۔

جواب:

عاجز کے نزدیک مدارس کا روپیہ وقف نہیں، مگر اہل مدرسہ مثل عمال بیت المال معطین اور آخذین کی طرف سے وکلاء ہیں۔ لہٰذا اس میں تمذکو تو واجب ہوگی ورنہ معطین واپس لے سکتے ہیں۔

مکرر سوال:

حضرت مخدوما مولانا ادام اللہ ظلال فیوضہم علینا السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

شفانامہ عزیل مرض ہو لیکن اساسی شبہ ہنوز قطع نہیں ہوئی۔ (اس کے بعد پہلا نمبر تو مجوزات کے متعلق ہے اور دوسرا نمبر یہ ہے) عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں اور سلطان کی ولایت عامہ ہے، اس لیے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے اور مہتمم میں ولایت عامہ نہیں ہے، اس لیے آخذ کا وکیل کیسے بنے گا؟ کیونکہ توکیل صریح ہے اور نہ دلالت ہے اور مہتمم علیہ میں دلالت ہے کہ سب اس کے زیر طاعات ہیں اور وہ واجب الاطاعت ہے۔

جواب:

سیدی ادام اللہ فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بندہ کے خیال میں سلطان میں دو وصف ہیں، ایک حکومت جس کا ثمر تنفیذ حدود و قصاص ہے۔ دوسرا انتظام حقوق عامہ، امر اول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، امر ثانی میں اہل حل و عقد بوقت ضرورت قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اہل حل و عقد کی رائے و مشورہ کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے جو باب انتظام سے ہے، لہٰذا اگر انتظام مدارس جو بر رضائے ملاک وطلب ابقاء دین کے لیے کیا گیا ہو، وہ بھی معتبر ہوگا۔ ذرا غور فرمائیں، انتظام جمعہ کے لیے عامہ کا نصب امام معتبر ہونا ہی جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہو سکے۔ والسلام

خلیل احمد عفی عنہ

۵ رجب ۱۳۲۵ ہجری

اسی طرح کا ایک سوال کسی نے حضرت مولانا گنگوہی قدس اللہ سرہ سے کیا تھا۔ اس کا جواب حضرت گنگوہی

---

۵ ضمیمہ نظام مدارس کی اعلامیہ تاریخ

رحمہما اللہ تعالیٰ نے مرحمت فرمایا جس کا ذکر تذکرۃ الرشید حصہ اول صفحہ ۱۶۴ پر موجود ہے جس کی عبارت یہ ہے:

شبہ:

مدرسہ میں جو چندہ وغیرہ کا روپیہ آتا ہے وہ وقف ہے یا مملوک؟ اگر وقف ہے تو بقاء عین واجب ہے اور صرف بالاستہلاک نا جائز، اگر مملوک ہے اور مہتمم صرف وکیل تو معطی چندہ اگر مر جائے تو غرباء وورثہ کا حق ہے، اس کی تفتیش وکیل کو واجب ہے۔

زمانہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام وخلفاء میں جو بیت المال تھا اس میں بھی یہ اشکال جاری ہے، بہت سوچا مگر قواعد شرعیہ سے حل نہ ہوا اور مختلف چندوں کو خلط کرنا استہلاک ہونا چاہیے اور مستہلک ملک مستہلک ہو کر جو صرف کیا جائے اس کا تبرع ہوگا اور مالکوں کا ضامن ہوگا، اگر یہ ہے تو اہل مدرسہ یا امین انجمن کو سخت دقت ہے۔ امید ہے کہ جواب باصواب سے تسلی فرما دیں گے۔

جواب:

(از حضرت قطب عالم) "مہتمم مدرسہ کا قیم و نائب جملہ طلبہ ہے جیسا امیر نائب جملہ عالم کا ہوتا ہے، پس جو شے کسی نے مہتمم کو دی اس پر مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے، اس کے قبضے سے ملک معطی سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہو گیا، اگرچہ وہ مجہول الکمیت والذوات ہوں مگر نائب معین ہے، پس بعد موت معطی کے ملک ورثہ معطی کی اس میں نہیں ہو سکتی اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہو سکتا ہے، بہر حال نہ یہ وقف مال ہے اور نہ ملک ورثہ معطی کی ہو گی اور نہ خود معطی کی ملک رہی، واللہ تعالیٰ اعلم۔"

(تذکرۃ الرشید حصہ اول: ۱۶۵/ ۱۶۴ مطبوعہ ساڈھورہ و مجموعہ خوان خلیل: صفحہ ۳۰۴۹)

امداد المفتیین میں چھپے ہوئے رسالہ "نسامعة الفتكيك في أناطة الزكوة بالتمليك" میں مہتممین مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں نہیں رکھا گیا بلکہ معطیین چندہ کا وکیل قرار دیا گیا ہے۔ حضرت گنگوہی اور دوسرے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذکورہ الصدر فتاویٰ کے بعد اب آپ کی تحقیق اس معاملہ میں کیا ہے؟ اس کی توضیح کی ضرورت ہے۔ بینوا توجروا۔

السائل

العبد امین اشرف عفا اللہ عنہ

متعلم درجہ تخصص فی الفقہ والافتاء دار العلوم کراچی نمبر ۱۴

۵/ ذیقعدہ ۱۳۹۵ھ

جواب از مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ:

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ.

امابعد!

تملیک زکوٰۃ کے مسئلے سے متعلق میرا رسالہ جو سن ۱۳۶۱ ہجری میں لکھا گیا تھا، اور امداد المفتین کا جزو ہو کر بار بار شائع ہوا، اس میں مہتممین مدرسہ کا حکم عاملین صدقہ کے حکم سے مختلف اسی شبہ کی بنیاد پر لکھا گیا تھا جو خود سیدی حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ تعالیٰ نے پیش فرمایا، لیکن جب اس شبہ کو خود حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ نے رأس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش فرمایا اور حضرت موصوف نے اس کا جواب تحریر فرمایا تو حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ تعالیٰ کا وہ شبہ رفع ہو گیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہو گئے جو حضرت ممدوح نے لکھا تھا۔ یعنی آج کل کے مہتممین مدرسہ اور ان کے مقرر کردہ چندہ وصول کرنے والے عاملین صدقہ کے حکم میں داخل ہو کر فقراء کے وکیل ہیں، معطین چندہ کی وکالت صرف اس وجہ میں ہے کہ انہوں نے ان حضرات کو وکیل فقراء تسلیم کر کے اپنا چندہ ان کے حوالے کر دیا، تو جب بحیثیت وکیل فقراء رقم ان کے قبضہ میں چلی گئی تو وہ فقراء کی ملک ہو گئی اور زکوٰۃ دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔

بات تو اتنے ہی سے صاف ہو گئی تھی لیکن اس کی مزید تائید و توثیق ابوحنیفۂ وقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس فتویٰ سے ہو گئی جو تذکرۃ الرشید میں مولانا صادق الیقین صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا جس میں اس کی تصریح ہے کہ اگرچہ طلبہ فقراء مجہول الکمیت والذوات ہیں اس کے باوجود ان کی وکالت مہتممین مدرسہ کے لیے عرفی طور پر ثابت ہو گئی اور ان کا قبضہ فقراء کا قبضہ ہو گیا۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس مدلل فتویٰ اور حضرت مولانا خلیل احمد قدس اللہ سرہٗ کی تحقیق اور اس پر حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ تعالیٰ کی تسلیم و تصدیق کے بعد مسئلہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا، تاہم احقر نے جب پاکستان آنے کے بعد کراچی میں دارالعلوم قائم کیا تو احتیاطاً یہ صورت اختیار کی:

"جن طلبہ کو دارالعلوم میں داخلہ دیا جاتا ہے ان کے داخلہ فارم پر یہ توکیل کا

[illegible] ـــــــــــــــــــــــــ

اداروں کے مہتمم کا حکم

در حقیقت یہاں تین مستقل مسائل ہیں:

① عامل حکومت یا مہتمم مدرسہ کے قبض کا مزیل ملک معطی ہونا،

② عامل یا مہتمم کے قبض سے زکوٰۃ ادا ہو جانا،

③ عامل یا مہتمم کا مدز کوٰۃ کو دوسری مدات میں صرف کرنا،

مسالۃ اولیٰ:

عامل حکومت یا مہتمم مدرسہ کے قبض سے معطی کی ملک ختم ہو جاتی ہے، اس کی مفصل و مدلل بحث میرے رسالہ "الکلام البدیع فی احکام التوزیع" مندرجہ "احسن الفتاوی" جلد اول کتاب العلم میں ہے۔

مسالۃ ثانیہ:

اس سے متعلق پہلے میری رائے یہ تھی کہ مہتمم مدرسہ بحکم عامل حکومت نہیں، قبض عامل سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے مگر قبض مہتمم سے نہیں، مہتمم جب تک طلبہ کی ملک میں نہیں دیتا، اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، امداد المفتین میں بھی پہلے یونہی تھا، امداد الفتاویٰ میں بھی یہی حکم تحریر ہے۔

مگر امداد المفتین کی جدید تحریر جو آپ نے ارسال کی ہے اس میں حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری قدس سرہما کی تحقیق دیکھ کر میری رائے بدل گئی، اب میری رائے یہ ہے کہ قبض عامل کی طرح قبض مہتمم سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

مسالۃ ثالثہ:

عامل حکومت و مہتمم مدرسہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ مدز کوٰۃ کو دوسری مدات میں صرف کرے، اس لیے مدز کوٰۃ سے مدرسہ کی تعمیر، مدرسہ کے لیے کتابیں خریدنا اور اساتذہ کو تنخواہیں دینا جائز نہیں، جو عامل یا مہتمم ایسا کرے گا وہ سخت گنہگار ہوگا اور اس پر ان رقوم کا ضمان واجب ہوگا، کتب مذہب اس پر متفق ہیں کہ صدقہ کے بیت المال کے اموال کا مصرف صرف یہ ہے کہ مساکین کو تملیکاً دیے جائیں، عامل بلکہ خود سلطان کو بھی یہ اختیار نہیں کہ وہ اموال صدقہ کو دوسری مدات میں صرف کرے، عبارات فقہ میں قبض العامل کقبض الفقیر اور عامل کو وکیل فقراء قرار دینے کا یہی مطلب ہے کہ قبض عامل سے ملک معطی زائل ہو جاتی ہے اور اس کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، یہ مقصد ہرگز نہیں کہ آگے عامل پر تملیک فقراء واجب نہیں رہی اور وہ دوسری مدات میں بھی صرف کر سکتا ہے۔

تحریر مرسل میں تینوں اکابر کی تحریروں کا مسئلۂ زیر بحث سے کوئی تعلق نہیں، یہ سب تحریریں مسئلۂ اولیٰ سے متعلق ہیں، ان تحریرات کے سوالات میں جو اشکالات پیش کر کے ان کا حل طلب کیا گیا ہے وہ صرف مسئلۂ اولیٰ سے متعلق ہیں، بقیہ دو مسائل سے متعلق نہ سوال میں کوئی تعرض ہے نہ جواب میں، البتہ مسئلۂ اولیٰ کے جواب کی بناء سے بقیہ دو مسائل کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے، بناء جواب یہ ہے کہ مہتمم بمنزلۂ امیر ہے، اس سے تینوں مسائل کے حاصل ہونے والے جوابات درج ذیل ہیں:

① قبض مہتمم مزیل ملک معطین ہے۔

② قبض مہتمم سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

③ قبض مہتمم کے بعد بھی مساکین طلبہ کو بطور ملک دینا ضروری ہے۔ غیر مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

مہتمم کو بمنزلۂ امیر قرار دینے کا صرف پہلے دو مسائل پر اثر پڑتا ہے، مسئلۂ ثالثہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یعنی کسی دوسری مد میں صرف کرنا جائز نہیں۔

اس بارہ میں نصوص فقہ کے علاوہ اکابر ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بھی موجود ہیں:

① حضرت گنگوہی قدس سرہ انجمن حمایۃ الاسلام سے متعلق سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

”نقد زکوٰۃ کا روپیہ چندہ تعمیر مسجد میں دینا درست ہے اور نہ کسی مدرس وغیرہ کی تنخواہ میں دینا درست ہے اور نہ کتب و رسائل خرید کر وقف کرنا درست ہے اور نہ محصول میں دینا درست ہے۔“ (فتاویٰ رشیدیہ صفحہ ۳۶۲)

تحریر مرسل میں ”تذکرۃ الرشید“ سے منقول تحریر میں ”ملک“ سے ”حق ملک“ مراد ہے، کما ھو ظاھر من المنقول علیہ۔

جب منقول علیہ یعنی امیر کے قبض سے ملک فقراء ثابت نہیں ہوتی تو مقیس یعنی مہتمم کے قبض سے کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟ قبض امیر سے صرف حق ملک ثابت ہوتا ہے جس کو صرف صحت اداء زکوٰۃ کے حق میں ضرورۃ بحکم حقیقت ملک قرار دیا گیا ہے، کما ھو مصرح فی کلام الفقہاء۔

فتاویٰ رشیدیہ سے اس کی مزید وضاحت ہو گئی کہ قبض امیر مثبت ملک فقیر نہیں۔

② حضرت سہارنپوری قدس سرہ ارکان انجمن کو زکوٰۃ دینے سے متعلق فرماتے ہیں:

”اور جو فقراء ہیں ان کو بطور تملیک زکوٰۃ دیا جانا درست ہے، پھر ان کو اختیار ہے جس مصرف میں چاہیں صرف کریں اور اگر ان کو بطور تملیک نہیں دی گئی بلکہ بطور وکیل دی گئی تو درست ہے مگر اس صورت

میں ان پر واجب ہوگا کہ مصارف زکوٰۃ میں صرف کریں، اگر انہوں نے مصارف زکوٰۃ میں صرف نہ کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ہاں غیر مصرف میں بعد تملیک مصارف جیسا کہ مدارس میں معمول ہے صرف ہو سکتا ہے۔" (فتاویٰ خلیلیہ: صفحہ ۱۵۴)

اس تحریر میں یہ اشکال ہے کہ آپ مہتمم کو بمنزلۂ امیر قرار دے رہے ہیں تو اس کے قبض سے عدم صحت زکوٰۃ کا فتویٰ کیوں تحریر فرمایا؟

اس کے تین جواب ہو سکتے ہیں:

۱- آپ نے مہتمم کو بحکم امیر ضرورۃً قرار دیا ہے۔ آپ کی نظر میں ایسی ضرورت شدیدہ مسئلہ مالیہ میں نہیں، اس لیے اسے اصل کے مطابق رکھا۔

۲ اس فتویٰ پر تاریخ درج نہیں اس سے ممکن ہے کہ یہ فتویٰ بحکم امیر قرار دینے سے پہلے کا ہو۔

۳- راجح احتمال یہ ہے کہ آپ نے بحکم امیر قرار دینے کے خیال سے رجوع فرما لیا تھا اور یہ فتویٰ اس کے بعد کا ہے۔ اس احتمال کے رجحان کی دو وجوہ ہیں:

ایک یہ کہ تحریر بحکم امیر کو آپ کے مجموعہ فتاویٰ میں نہیں نقل کیا گیا۔

دوسری وجہ یہ کہ حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ نے آپ کے اس خیال سے اتفاق نہیں فرمایا، کما سیاتی، اس لیے بعید نہیں کہ آپ نے بھی رجوع فرما لیا ہو۔

(۳) حضرت سہارنپوری اور حضرت حکیم الامۃ قدس سرہما کے مابین مکاتبت ۱۳۲۵ھ میں ہوئی ہے، اس کے قریب چار سال بعد ۱۳۲۹ھ میں حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"ظاہراً مہتمم وکیل معطی کا ہے، اس لیے اس کو مال زکوٰۃ تنخواہ وغیرہ (خرید کتب کمافی السوال) میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا (الی قولہ) اور اگر وکیل طلبہ کا بھی فرض کیا جاوے تو اس کے قبضہ کو مثل قبضہ طلبہ کے سمجھا جاویگا، لیکن اگر طلبہ کے قبضہ میں یہ مال جاتا تو کیا وہ تنخواہوں وغیرہ میں صرف کرتے؟ اسی طرح مہتمم کو بھی بجز طلبہ کی خاص حوائج کے دوسری جگہ صرف نہ کرنا چاہیے، جس طرح امیر المسلمین نائب فقراء کا ہے مگر بیت المال سے رقم دوسری مدات میں خرچ نہیں کر سکتا۔" (امداد الفتاویٰ: ۲/۲۶۱)

اس سے دو امر ثابت ہوئے:

۱- حضرت سہارنپوری قدس سرہ کے جواب یعنی مہتمم کو بمنزلۂ امیر قرار دینے سے حضرت حکیم الامۃ

رفاہِ عام وغیرہ کے کاموں میں صرف کر سکے، اس لیے جو مشکلات پیش کی گئی ہیں وہ مہتمم کو امیر المؤمنین یا عامل صدقہ فرض کر لینے کے بعد بھی رفع نہیں ہوتیں، ان مشکلات کا حل اموالِ زکوٰۃ سے کسی طرح نہیں ہو سکتا، بلکہ اگر حکومت اسلامی ہو تو ان کے لیے بیت المال کے دوسرے مدات کھلے ہوئے ہیں، اور اگر حکومت اسلامی نہیں تو مسلمان حسبِ مقدرت واستطاعت ان خیرات ومبرات یا اوقاف وغیرہ کے لیے مستقل چندہ کریں یا شخصی طور پر پورا کریں جیسا کہ ہندوستان وغیرہ ممالک میں اسلامی سلطنت اُٹھ جانے کے بعد سے آج تک اسی طرح ہوتا بھی رہا ہے۔ واللہ المستعان وعلیہ التکلان وهو سبحانه وتعالیٰ اعلم۔"

اس سے بھی وہی دو امر ثابت ہوئے جو اوپر نمبر ۳ میں لکھے جا چکے ہیں، یعنی:

۱- حضرت سہارنپوری قدس سرہ کے جواب سے حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ نے اتفاق نہیں فرمایا۔

۲- بمنزلہ امیر تسلیم کر لینے کی صورت میں بھی شرطِ تملیک ساقط نہیں ہوتی، خود امیر ہی کے لیے بدون تملیک رفاہِ عام میں صرف کرنا جائز نہیں۔

تحریر مرسل کے آخر میں ہر طالب علم سے داخلہ فارم پر احتیاطاً مضمونِ توکیل لکھوانے کی تدبیر مذکور ہے، اس میں یہ اشکال ہے کہ طلبہ کی طرف سے یہ توکیل اگر صرف قبض وصرف کی نہیں، بلکہ توکیل تملک بھی ہے، یعنی مہتمم کے قبض سے طلبہ مدرسہ کے پورے اموالِ زکوٰۃ کے مالک ہو جاتے ہیں تو اس میں محظورات ذیل ہیں:

(۱) کسی طالب علم سے بھی یہ توقع ہرگز نہیں کی جا سکتی کہ وہ خود کو مدرسہ کی مد زکوٰۃ کے خزانہ کا مالک ومختار سمجھتا ہو اور پھر اپنا اتنا بڑا سرمایہ مدرسہ کی تعمیر، خرید کتب اور تنخواہوں میں صرف کرنے کی اجازت بطیبِ خاطر دیتا ہو، کسی طالب علم کو اس کا سرمایہ دے کر پھر اسے مصارفِ مذکورہ میں صرف کرنے کی ترغیب دے کر طیبِ خاطر کی حقیقت بسہولت معلوم کی جا سکتی ہے، اوپر حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ کے ایک فتویٰ میں یہ عبارت گزر چکی ہے:

"اگر طلبہ کے قبضہ میں یہ مال جاتا تو کیا وہ تنخواہوں وغیرہ میں صرف کرتے؟"

(امداد الفتاویٰ: ۳/۲۶۱)

(۲) جب اتنی رقم جمع ہو جائے کہ مجموعہ طلبہ پر تقسیم کرنے سے ہر شخص کا حصہ بقدرِ نصاب ہو جائے تو اس کے بعد مہتمم کے لیے کسی سے مزید رقم مدرسہ کے لیے لینا جائز نہ رہے گا، بلکہ حولانِ حول کے بعد ہر طالب علم پر زکوٰۃ فرض ہو جائے گی اور معطی کو اس کا علم ہونے کے باوجود اس نے زکوٰۃ دی تو زکوٰۃ

اداء نہ ہوگی۔

قال في العلائية: ولو خلط زكوة موكيله ضمن، وكان متبرعا إلا إذا وكله الفقراء.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله إذا وكله الفقراء) لأنه كلما قبض شيئا ملكوه، وصار خالطا مالهم بعضه ببعض، ووقع زكوة عن الدافع لكن بشرط أن لا يبلغ المال الذي بيد الوكيل نصابا، فلو بلغه وعلم به الدافع لم يجزه إذا كان الآخذ وكيلا عن الفقير كما في البحر عن الظهيرية، قلت: وهذا إذا كان الفقير واحدا، فلو كانوا متعددين لا بد أن يبلغ لكل واحد نصابا لأن ما في يد الوكيل مشترك بينهم، فإذا كانوا ثلاثة وما في يد الوكيل يبلغ نصابين لم يصيروا أغنياء، فتجزى الزكوة عن الدافع بعده إلى أن يبلغ ثلاثة أنصباء. (ردالمحتار: ٢/١٢)

(٣) ہر طالب علم کو اختیار ہوگا کہ وہ جب چاہے مہتمم کی وکالت ختم کر کے اپنے حصہ کی رقم کا مطالبہ کرے، خصوصاً جب وہ مدرسہ چھوڑ کر جا رہا ہو۔

(٤) طالب علم کے انتقال پر اس کے حصہ کی رقم اس کے ترکہ میں داخل ہوگی۔

(۵) مہتمم، اساتذہ اور مدرسہ کا پورا عملہ طلبہ کے تنخواہ دار ملازم ہوں گے، اس نظریہ کے مطابق نہ تو مدرسہ کا نظم صحیح رہ سکتا ہے اور نہ ہی طلبہ کی صحیح تربیت ہو سکتی ہے، علاوہ ازیں طلبہ کے قلوب میں اساتذہ کی کیا وقعت ہوگی اور اس میں علم کا کیا نور ہوگا جو استاذ کو نوکر سمجھ کر حاصل کیا گیا ہو؟

اور اگر طلبہ کی طرف سے توکیل صرف قبض و صرف کی ہے، تملک کی نہیں تو اذن طلبہ سے بھی دوسرے مدات میں صرف کرنا جائز نہیں، کما حررتہ، بالفرض اس کا کوئی جواز ہوتا تو اس میں بھی محظورات مذکورہ میں سے محظور اول و خامس لازم آتے ہیں۔

الحاصل:

حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری قدس سرہما کی تحقیق کے مطابق مدارس کی مد زکوٰۃ و صدقہ کے بیت المال کی طرح ہے جس کے احکام یہ ہیں:

(١) عامل اور مہتمم اموال زکوٰۃ صرف وصول کرنے اور مساکین کو تملیک کا دینے میں مساکین کے

وکیل ہیں، دوسری مدات میں صرف کرنے کے وکیل نہیں۔

(۲) عامل یا مہتمم کے قبضہ سے معطی کی ملک ختم ہو جاتی ہے۔

(۳) عامل یا مہتمم کے قبضہ سے معطی کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى: لما حصل (المال) في يد الإمام حصلت الصدقة مؤداة، حتى لو هلك المال في يده تسقط الزكوة عن صاحبها. (بدائع: ۲/۴۴)

(۴) عامل اور مہتمم مسائین کو بطور ملک دینے کے سوا کسی دوسری مد میں صرف کرنے کے مجاز نہیں۔

(۵) اگر مہتمم کو مساکین نے مدرسہ کی دوسری ضروریات میں صرف کرنے کا وکیل بنا دیا مگر وکیل تملک نہیں بنایا تو بھی دوسری ضروریات میں صرف کرنا جائز نہیں۔

(۶) مہتمم کو مساکین طلبہ نے وکیل تملک بنا دیا تو ان کی طیب خاطر سے دوسری مدات میں صرف کرنا جائز ہے، مگر اس صورت میں بھی چونکہ مدارس کے مصارف مذکورہ کے لیے توکیل طلبہ بطیب خاطر نہیں، اس لیے جائز نہیں، مفاسد مذکورہ اربعہ مزید برآں۔ فکملها خمسة مفاسد كما مر آنفا.

واللہ تعالیٰ اعلم

(وضاحت: نادار طلبہ کی تنخواہ پر اشکال وجواب صفحہ ۳۰۵ پر ہے)

۲۰/ذی قعدہ ۱۴۰۱ھ

الله نور السموات والارض

کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے، پس مطلق ہلاک کو اخذ یمین و قطع وتین سے تشبیہاً تعبیر فرمادیا گیا۔

کما فی الخازن فکان کمن قطع وتینه. (بیان القرآن)

(۲) اس سے مراد وہ نبی و رسول ہے جس کی نبوت و رسالت دلائل و براہین سے ظاہر ہو چکی ہے، اگر وہ اللہ تعالیٰ پر نعوذ باللہ افترا کرے گا تو اس پر فوراً عذاب آجائے گا، جھوٹا مدعیِ نبوت اس سے مراد نہیں۔
چنانچہ شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

نبی اللہ کے کلام میں خیانت نہیں کر سکتا:

حضرت شاہ عبد القادر رحمۃ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں: یعنی اگر جھوٹ بناتا اللہ پر تو اول اس کا دشمن اللہ ہوتا اور ہاتھ پکڑتا، یہ دستور ہے گردن مارنے کا کہ جلاد اس کا داہنا ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ میں پکڑ رکھتا ہے، تاکہ سرک نہ جائے۔

حضرت شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "تقول" کی ضمیر رسول کی طرف لوٹتی ہے، یعنی اگر رسول بالفرض کوئی حرف اللہ کی طرف منسوب کر دے یا اس کے کلام میں اپنی طرف سے ملا دے جو اللہ نے نہ کہا ہو تو اسی وقت اس پر عذاب کیا جائے (العیاذ باللہ) کیونکہ اس کی تصدیق اور سچائی آیات بینات اور دلائل و براہین کے ذریعے سے ظاہر ہو چکی ہے، اب اگر اس قسم کی بات پر فوراً عذاب اور سزا نہ کی جائے تو وحی الٰہی سے امن اٹھ جائے گا اور دین میں التباس و اشتباہ پڑ جائے گا جس کی اصلاح ناممکن ہو جائے گی، جو حکمت تشریع کے منافی ہے۔

نبوت کے جھوٹے دعوے کو اللہ چلنے نہیں دیتا:

بخلاف اس شخص کے جس کا رسول ہونا آیات و براہین سے ثابت نہیں ہوا، بلکہ کھلے ہوئے قرائن و دلائل عقلیہ اس کی رسالت کی نفی کر چکے ہیں تو اس کی بات بھی بیہودہ اور خرافات ہے، کوئی عقل اس کو درخور اعتنا نہ سمجھے گا اور بحمد اللہ دین الٰہی میں کوئی التباس و اشتباہ واقع نہ ہوگا۔ ہاں ایسے شخص کی معجزات وغیرہ سے تصدیق ہونا محال ہے۔ ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو جھوٹا ثابت کرنے اور رسوا کرنے کے لیے ایسے امور بروئے کار لائے جو اس کے دعوئے رسالت کے مخالف ہوں۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ جس طرح بادشاہ ایک شخص کو کسی منصب پر مامور کر کے اور سند و فرمان وغیرہ دے کر کسی طرف روانہ کرتے ہیں، اب اگر اس شخص سے اس خدمت میں کچھ خیانت ہوئی یا بادشاہ پر جھوٹ باندھنا اس سے ثابت ہو تو اسی وقت بلا توقف اس کا تدارک کرتے ہیں، لیکن اگر سڑک کوٹنے والا مزدور یا جھاڑو دینے والا بھنگی ہانکتا پھرے کہ

گورنمنٹ کا ممبر ہے یہ فرمان ہے یا ممبر نے ذاتی طور پر احکام دیئے ہیں تو کون اس کی بات پر کان دھرتا ہے اور کون اس کے دعووں سے تعرض کرتا ہے۔

بہر حال آیت مذکورہ میں حضور ﷺ کی نبوت پر استدلال نہیں کیا گیا بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن کریم خالص اللہ کا کلام ہے جس میں ایک حرف یا ایک شوشہ بھی نبی کریم ﷺ کی اپنی طرف سے شامل نہیں کر سکتے اور نہ باوجود پیغمبر ہونے کے آپ کی یہ شان ہے کہ کوئی بات اللہ کی طرف منسوب کریں جو اس نے نہ کہی ہو۔

تورات سفر استثناء کے اٹھارویں باب میں بیسواں فقرہ یہ ہے:

"لیکن وہ نبی جو گستاخی کرے کہ کوئی بات میرے نام سے کہے جس کے کہنے کا میں نے اسے حکم نہیں دیا اور معبودوں کے نام سے کہے تو وہ نبی قتل کیا جائے۔"

خلاصہ یہ ہے کہ جو نبی ہوگا اس سے ایسا ممکن نہیں۔

فنظير هذه الآية قوله تعالى ﴿ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير﴾ (تفسير عثماني: ۷۲۲/۲)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۲/ جمادی الثانیہ ۱۴۱۸ھ

”درسِ قرآن“ سے متعلق تحریر ذیل، ایک وضاحت از مرتب

حضرت والا رحمۃ اللہ علیہ نے محمد احمد صاحب کو بار بار سمجھانے کی کوشش کی مگر باوجود عالم نہ ہونے کے وہ اپنے موقف پر قائم رہے اور تفسیر لکھنے کا سلسلہ جاری رکھا تو پھر دینی تصلب اور حفاظت دین کی ذمہ داری کا تقاضا بھی تھا کہ اس منکر کے رد میں کچھ شدت اختیار کی جاتی۔

خود موکف کے شیخ اول حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے غیر عالم کو ترجمہ وتفسیر لکھنے، بلکہ بغیر استاذ کے از خود ترجمہ پڑھنے، بلکہ اپنی لکھی ہوئی تفسیر ”بیان القرآن“ پڑھنے سے بہت تاکید سے روکا ہے، اور کسی ماہر استاذ سے سبقاً سبقاً پڑھنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ اس بارے میں آپ کے مفصل ارشادات مقدمہ بیان القرآن اور مواعظ میں جگہ جگہ ملتے ہیں، ان میں سے چند ارشادات بطور نمونہ ملاحظہ ہوں:

۱- کلام اللہ کو کسی استاذ ماہر سے حاصل کرو، لیکن چونکہ اردو کے ترجمے بکثرت ہوگئے ہیں۔ اس لیے ہر شخص قرآن وحدیث کے سمجھنے کا مدعی ہوگیا ہے، حالانکہ بغیر مہارت تامہ علوم درسیہ کے قرآن وحدیث سمجھ میں نہیں آتا۔ (عمل الذرۃ: صفحہ ٣٦)

۲- اور آج کل تو ایسے ترجمے بھی ہوگئے ہیں کہ ان کے اندر ایسے دقیق فرقوں کا لحاظ نہیں کیا گیا، یہی تو وجہ ہے کہ قرآن شریف کے ترجمہ میں بہت علوم جاننے کی ضرورت ہے، جبکہ ہر شخص کو ترجمہ دیکھنا بھی نہ چاہیے، قرآن میں بہت سے علوم کی ضرورت ہے ترجمہ کے مطالعہ کے لیے، صاحب کشاف نے مفسر کے لیے چودہ علوم کی ضرورت لکھی ہے۔ (اصلاح: صفحہ ۷)

۳ اور خود ترجمہ کا مطالعہ کرنا تو بہت مضر ہوتا ہے، اگر خود مطالعہ کر لینا کافی ہے تو اقلیدس کا بھی خود مطالعہ کرکے امتحان دے دیا کرو، استاذ سے پڑھنے کی کیا ضرورت؟ قانون کی کتاب لیجئے اور خود اس کا مطالعہ کیجئے، ضرور اس کے سمجھنے میں غلطی کریں گے اور جو استاذ سے پڑھے ہوں گے غلطی نہ کریں گے، قانون دان ہی جانتا ہے قانون کی باتوں کو۔ (اصلاح: صفحہ ۱۰)

۴- اب تو عوام نے اپنا علاج خود کرنا شروع کر دیا کہ قرآن و حدیث کا ترجمہ پڑھنے لگے اور ترجمہ دیکھ کر شبہات کا خود ہی جواب دینے لگے مگر میں تجربہ سے کہتا ہوں کہ ایسے عوام کو خود ترجمہ پڑھنا حرام ہے، بلکہ تم کو لازم ہے کہ کسی محقق سے رجوع کرو اور جو طریق وہ بتلائے اس پر عمل کرو اپنی رائے کو دخل نہ دو۔ (غایۃ النجاح فی آیۃ النکاح)

۵- میرے نزدیک مطلقاً ضروری ہے کہ اس تفسیر (بیان القرآن) کو اول سے آخر تک کسی عالم سے سبق کے طور پر پڑھ لیا جاوے اور جو مضمون اس پر بھی سمجھ میں نہ آوے اس کو علوم درسیہ پر موقوف سمجھا جاوے۔ (بیان القرآن: ۱/ ۶)

مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ بھی مؤلف ''درس قرآن'' کے شیخ ہیں، ان کا ارشاد ہے:

''اصول کی بات یہ ہے کہ دنیا کا کوئی معمولی سے معمولی فن بھی نری کتاب کے مطالعہ سے کسی کو مقصد نہیں حاصل ہو سکتا جب تک اس کو کسی استاذ سے نہ پڑھے، معلوم نہیں قرآن اور علوم قرآن ہی کو ایسا کیوں سمجھ لیا گیا ہے کہ جس کا جی چاہے خود ترجمہ دیکھ کر جو چاہے مراد متعین کر لے۔ یہ بے اصول مطالعہ جس میں کسی ماہر استاذ کی رہنمائی شامل نہ ہو، یہ بھی آیات الٰہیہ پر اندھے بہرے ہو کر گرنے کے مفہوم میں شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو صراط مستقیم کی توفیق بخشیں۔'' (معارف القرآن: ۶/ ۵۰۸)

مقدمۂ معارف القرآن میں ہے:

تفسیر قرآن کے بارے میں ایک شدید غلط فہمی

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ قرآن کریم کی تفسیر ایک انتہائی نازک اور مشکل کام ہے، جس کے لیے صرف عربی زبان جان لینا کافی نہیں، بلکہ تمام متعلقہ علوم میں مہارت ضروری ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے کہ مفسر قرآن کے لیے ضروری ہے کہ وہ عربی زبان کے صرف و نحو اور بلاغت و ادب کے علاوہ علم حدیث، اصول فقہ و تفسیر اور عقائد و کلام کا وسیع و عمیق علم رکھتا ہو، کیونکہ جب تک ان علوم سے مناسبت نہ ہو، انسان قرآن کریم کی تفسیر میں کسی صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔

(مقدمہ معارف القرآن)

حضرت والا رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مندرجہ ذیل تحریر کو خود مؤلف کے مشائخ کے ان ارشادات کی روشنی میں پڑھا جائے، حقیقت یہ ہے کہ ان اصول کی خلاف ورزی کر کے مؤلف خطرناک خطا میں مبتلا ہوئے۔ اس کا نتیجہ ہے کہ بہت سی شدید ضعیف روایات بلکہ بعض موضوع روایات اور غیر مستند واقعات بھی اس تفسیر میں آ گئے ہیں۔

محمد احمد کا "درسِ قرآن" پڑھنا جائز نہیں

میں نے مؤلف کو بذریعہ رجسٹری یہ اطلاع بھیج دی تھی کہ اگر آپ "درسِ قرآن" سے متعلق میری تحریر کا کوئی جواب لکھیں گے یا کسی سے لکھوائیں گے تو میں اس کا کوئی جواب نہیں دوں گا۔

جب انہوں نے چار علماء سے کتاب کی اصلاح کرانے کی تحریر لکھ دی اور چار مشہور علماء کے نام بھی لکھ دیے تو میرا مقصد پورا ہو گیا، اس لیے میں نے اس سلسلہ میں کچھ کہنا سننا بالکل بند کر دیا۔

مگر مؤلف نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا، ان مشہور علماء سے اصلاح کرائے بغیر کتاب شائع کر رہے ہیں، اس لیے عوام کو اس فتنہ سے بچانے کی کوشش جاری رکھنا فرض ہے، میری مفصل تحریر کا خلاصہ یہ ہے:

۱- مؤلف عالم نہیں، اس لیے ان کا اپنے نام کے ساتھ "مولانا" لگانا جائز نہیں، اس سے عوام کو دھوکا ہوتا ہے۔

۲- میں نے "درسِ قرآن" پر تقریظ لکھنے سے انکار کر دیا تھا اس کے باوجود انہوں نے میرا نام کتاب میں شائع کر دیا اور میرے نام سے امت کو چودہ سال سے دھوکا دے رہے ہیں۔

۳ میں نے تو صرف تقریظ لکھنے سے انکار کر دیا تھا مگر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت مولانا مفتی محمد عاشق الٰہی صاحب زید مجدہم نے تو مجھ سے بھی بڑھ کر کتاب کی اشاعت ہی سے منع فرمایا تھا، اس کے باوجود انہوں نے کتاب شائع کر دی، ساتھ مزید جرأت یہ کہ حضرت شیخ الحدیث کا نام بھی شائع کر دیا۔

۴- مولانا محمد تقی صاحب عثمانی لکھتے ہیں:

"محمد احمد صاحب نے احقر کی رائے حاصل کرنے کے لیے کتاب یا اس کا مسودہ نہیں بھیجا تھا نہ اظہارِ رائے کے لیے کہا تھا، لیکن کتاب میں میرا نام شائع کر دیا، احقر سے نہ رائے لی نہ مشورہ کیا، نہ کبھی کتاب کا ذکر کیا، آنجناب کی طرف سے "درسِ قرآن" پر اعتراضات کے بعد احقر نے

متعدد مرتبہ ان سے کہا کہ اگر آپ احقر سے واقف رائے لیتے تو احقر یہ مشورہ دیتا کہ آپ اس کتاب کی تصنیف کا اقدام نہ کریں۔"

ان حضرات کی مراعات کا علم یا تجسس ہو تو ممکن ہے اور علماء نے بھی روکا ہو۔

۵- اگر یہ معاملہ حضرت حکیم الامت قدس سرہ کی خدمت میں پیش ہوتا کہ آپ کے سلسلہ کے ایک غیر عالم خلیفہ نے تفسیر لکھی، کئی مشہور علماء نے اس کو اس کی اشاعت سے منع فرمایا جن میں حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب بھی ہیں، مگر اس نے اپنے نام کے ساتھ "مولانا" لگا کر کتاب شائع کردی اور مزید ظلم یہ کہ کتاب میں ان علماء کے نام شائع کرکے پندرہ سال سے امت کو دھوکا بھی دے رہا ہے، اور بعض ایسے علماء کا نام بھی شائع کردیا ہے جن کو کتاب یا اس کا مسودہ دکھانا تو درکنار ان کو اس کی خبر تک بھی نہیں ہوئی، تو کیا حضرت حکیم الامت قدس سرہ ایسے شخص کو توبہ اور ان علماء کرام سے معافی مانگنے اور کتاب کی اشاعت بند کرنے پر مجبور نہ فرماتے؟ اور بصورت انکار سلسلہ سے خراج کا اعلان نہ فرماتے؟ اور کیا اب سلسلہ کے موجود اکابر پر یہ فرض عائد نہیں ہوتا؟

۶- اگر ان کا یہ مقدمہ نمبر "۵" میں مذکور تفصیل کے مطابق عدالت شرعیہ میں پیش کیا جائے تو کیا عدالت ایسے شخص کو سخت تعزیر اور کتاب پر بندش نہیں لگائے گی؟

۷- سابق مفصل تحریر میں یہ وضاحت کرچکا ہوں کہ میں نے اس تحریر سے پہلے دو بار ان کو بہت نرمی سے سمجھایا اور تیسری بار چہرے کے پردے کے مسئلہ پر ذرا سختی سے کہا تو یہ بہت سخت برہم ہوئے اور اس بے پردگی کو تفسیر عثمانی سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ جب ان سے قبول حق کی کوئی توقع نہ رہی تو میں نے علماء کو جاہل مفسرین کے خطرناک فتنہ کی طرف متوجہ کرنا فرض سمجھا۔

بحمد اللہ تعالیٰ بندہ کے متوجہ کرنے پر دنیا بھر میں مشہور علماء کرام نے اس فتنہ کے خلاف خوب لکھا اور مؤلف کو بہت سخت تنبیہ فرمائی اور ان سے کتاب کی اصلاح کرانے پر مجبور کردیا، مگر اس نے طریق اصلاح سے متعلق علماء کی ہدایات قبول کرنے سے انکار کردیا، سب کی تحریرات دار الافتاء میں محفوظ ہیں۔

۸- مؤلف علماء کی ہدایات سے انحراف کی وجہ سے انتہائی کوشش اور بڑی سے بڑی مالی پیشکش کے باوجود مشہور و مسلم علماء میں سے کسی ایک کو بھی کتاب کی اصلاح پر آمادہ نہیں کرسکا، کسی غیر معروف و غیر مسلم نام کی اصلاح لائق اعتبار نہیں۔ لہٰذا اس کتاب کا دیکھنا جائز نہیں۔

۲۰ جمادی الآخرۃ ۱۴۱۲ھ

إن مع العسر يسرا

كفىٰ بالمرء كذباً ان يحدث بكل ما سمع (مسلم)

انسان کے جھوٹا ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ ہر بات بلا تحقیق بیان کر دے

حدیثِ ضعیف پر عمل کرنے میں مفاسد

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ

اُصولِ حدیث میں ایک بہت اہم قاعدہ

حضراتِ فقہاءِ کرام رحمہم اللہ کی تنبیہات

عقلِ سلیم و فہمِ مستقیم

تغیراتِ زمانہ پر فقیہانہ نظر

اپنے موضوع میں منفرد و تقیدو بے مثال تحقیق

حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں مفاسد

عام طور پر مشہور ہے کہ فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے۔

اس رسالہ میں

حدیث، اصول حدیث و نصوص فقہ سے ثابت کیا گیا ہے کہ یہ حکم مطلق نہیں بلکہ اس کے لیے بہت سی قیود و شروط ہیں جو اس زمانہ میں مفقود ہیں لہٰذا اب فضائل میں بھی حدیث ضعیف پر عمل کرنا جائز نہیں۔

عمل بالحدیث الضعیف میں مفاسد

س: فضائل میں مشہور ہے کہ فضائل میں ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے، کیا یہ مطلقاً صحیح ہے یا اس میں کوئی تفصیل ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ضعیف حدیث پر عمل کرنے میں مندرجہ ذیل مفاسد ہیں:

(۱) اس میں یہ شرط ہے کہ اس عمل کو سنت نہ سمجھا جائے۔

اور حال یہ ہے کہ عوام تو درکنار خواص بلکہ مشہور علماء اور مقتدی حضرات بھی ایسے عمل کو سنت سمجھتے ہیں، بالخصوص شیخ عبد الحق دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب "ما ثبت بالسنۃ" کا نام دیکھ کر اس میں مذکورہ سب اعمال کو مسنون سمجھا جاتا ہے، حالانکہ اس میں بھی اکثر روایات اسی قسم کی ہیں۔

(۲) یہ شرط بھی ہے کہ روایت ضعیفہ سے کوئی حکم شرعی ثابت نہ کیا جائے۔

اور اعتقاد فضیلت حکم شرعی ہے، لا یقال فضیلت حکم شرعی نہیں۔

(۳) یہ شرط بھی ہے کہ روایت میں ضعف شدید نہ ہو۔

اور فضائل سے متعلق اکثر روایات کا حال یہ ہے کہ صرف ضعیف شدید ہی نہیں، بلکہ موضوع ہیں، بہت سی روایات کے موضوع ہونے کی تو صاحب فن نے تصریح فرمائی ہے اور بقیہ کے بارے میں بھی بوجوہ ذیل یہی گمان غالب ہے۔

۱- ان کے رواۃ زیادہ تر روافض اور صوفیہ ہیں:

وضع احادیث میں روافض کا کردار اتنا واضح اور اس قدر مشہور ہے کہ مزید وضاحت کی حاجت نہیں، علاوہ ازیں اس کی تفصیل تحریر میں لانے کے لیے ضخیم مضمون کافی نہیں، دفاتر کے دفاتر درکار ہیں۔

وضع احادیث کے فن میں صوفیہ کے کارنامے بھی کتب حدیث ورجال میں بھری پڑی ہیں۔

قال الامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ:

قال یحیی بن سعید القطان رحمہ اللہ تعالیٰ لم نر الصالحین فی شیء اکذب منہم فی الحدیث (ای قولہ) لم تر اهل الخیر فی شیء اکذب منہم فی الحدیث قال مسلم: یقول یجری الکذب علی لسانہم ولا یتعمدون الکذب۔

در ین قسم کتب موجود نہ مقرر شدہ حکم بر تواتر آنہا مسدود و در مقام قطع و یقین بدان تمسک جستہ و
خلاف احادیث طبقات اولیٰ وثانیہ وثالثہ مذہبے بر آوردہ اند و درین قسم احادیث کتب بسیار
مصنفہ شدہ اند۔ (الیٰ قولہ) ومایۂ تصانیف شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ در رسائل
ولو اور خود ہمین کتابہا ست۔'' (عجالۂ نافعہ، صفحہ ۷)

امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۴۵۸ھ پانچویں صدی کے نصف اول میں گزرے ہیں، تیسری صدی میں امیر المؤمنین حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے فرمان پر پورے اسلامی قلمرو میں جلیل القدر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ نے خوب محنت، جانفشانی اور بہت تحقیق وتنقید سے تدوین حدیث کا کام مکمل کرلیا تھا، اس لیے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمودہ اصول کے مطابق چوتھی صدی میں پیدا ہونے والی روایات بھی طبقۂ رابعہ میں داخل معلوم ہوتی ہیں، مزید تو سیع سے کام لیا جائے تو پانچویں صدی کی روایات تو امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصریح کے مطابق یقیناً ناقابل قبول ہیں۔

کتب مذکورہ کی روایات کے غیر معتبر ہونے پر صرف یہی دلیل نہیں کہ متقدمین کے ہاں ان کا کوئی سراغ نہیں ملتا بلکہ اس سے بھی بڑی آفت یہ ہے کہ ان کے رواۃ وضاع، روافض، صوفیہ، مناکیر و مجاہیل ہیں۔ کما ہو ظاہر لمن له مسکة من فن الرجال۔

۲۷/ رجب، لیلۃ عرفہ و لیلۃ العیدین میں عبادت کی فضیلت سے متعلقہ روایات سب اسی قسم کی ہیں۔
نصف شعبان کے بارے میں بھی اکثر روایات کا یہی حال ہے۔

یہ صحیح ہے کہ روایات ضعیفہ کے تعدد سے قوت آجاتی ہے مگر کتب مذکورہ کے بیشتر رواۃ ایسے ہیں کہ ان جیسوں کا عدد ہزار سے بھی بڑھ جائے تو بھی ان پر اعتماد کرنا جائز نہیں، الخبیث لا یزید الا خبثا۔

اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق گزر چکی ہے کہ ایسی روایات کو بہت سے محدثین بھی متواترات شمار کرنے لگے ہیں جن کا اصلاً کوئی ثبوت ہی نہیں۔

۲۷/ رجب کی تو کوئی فضیلت ہے ہی نہیں۔ اس سے متعلقہ سب روایات روافض کی خانہ زاد ہیں۔
نصف شعبان کے بارے میں اکثر روایات موضوعہ ہیں، بعض ضعیف ہیں، ان کے بارے میں اختلاف ہے، بعض علماء نے ان کو بھی رد کردیا ہے۔ جمہور ان روایات کے پیش نظر اس شب کی فضیلت اور اس میں عبادت مطلقہ کے استحباب کے قائل ہیں، اس رات ایصال ثواب اور دن کا روزہ بالاتفاق ثابت نہیں، اس زمانہ میں قبرستان جانا بھی بالاتفاق ممنوع ہے۔ تفصیل رسالہ ''تحقیق شب برٲت'' میں ہے۔

حدیث ضعیف پر عمل کرنے میں مفاسد ——————— ۵

شبِ عرفہ و عیدین کی فضیلت ثابت ہے مگر کسی رات یا دن کی فضیلت سے اس میں کسی عبادت غیر ماثورہ کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تخصیص سے صراحۃً ممانعت وارد ہوئی ہے۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تختصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام. (مسلم)

واللّٰہ ہو العاصم من المحدثات فی الدین

۷/ رمضان ۱۴۱۱ھ

محمد رسول الله

کتاب السلوک

تصلب فی الدین کے بعد اصلاحی تعلق رکھنا ضروری نہیں

سوال: اکابر کا ارشاد ہے کہ وصال شیخ کے بعد اس کے مجازین بیعت پر بھی لازم ہے کہ کسی دوسرے شیخ سے اصلاحی تعلق رکھیں، یہ حکم ہر حال میں ہر شخص کے لیے عام ہے یا اس سے کوئی مستثنیٰ بھی ہو سکتا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

وصال شیخ کے وقت مجاز بیعت کی حالت دو میں سے ایک ہوگی، یا تو وہ خام ہوگا یا اس میں بقدر ضرورت پختگی آچکی ہوگی۔ کسی کو اجازت بیعت دینے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس میں پختگی آچکی ہے، خام لوگوں کو بھی اس توقع پر اجازت دیدی جاتی ہے کہ اگر وہ توجہ کریں گے تو ان میں پختگی پیدا ہو جائے گی۔

اگر یہ مجاز بیعت ابھی خام ہے تو اس پر وصال شیخ کے بعد دوسرے شیخ سے اسی قسم کا اصلاحی تعلق رکھنا فرض ہے جیسا شیخ اول کے ساتھ تھا، یعنی اطلاع و اتباع کا اہتمام۔

اور اگر اس میں پختگی پیدا ہو گئی ہے تو شیخ ثانی کے ساتھ محض استشارہ کا تعلق رکھنا کافی ہے۔ اطلاع و اتباع لازم نہیں، اہم باتوں میں استشارہ کر لیا کرے، معہذا اس کے مشورہ کا اتباع ضروری نہیں، استشارہ سے مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ جو مسئلہ درپیش ہے اس کے مختلف پہلو سامنے آجائیں، اس کے بعد اگر مستشار کی رائے بہتر معلوم ہو تو اس کا اتباع کرے اور اگر اپنی رائے صواب نظر آئے تو اس کے مطابق عمل کرے، استشارہ کی یہی حقیقت ہے۔

پختگی کا معیار:

بسا اوقات تلبیس نفس سے بہت سے خام بزعم خویش اپنے آپ کو پختہ سمجھنے لگتے ہیں، کسی کے واقعۃً پختہ ہونے کا فیصلہ کرنے کے لیے دو معیار ہیں:

① اس وقت کے اکابر مصلحین کاملین کے دلوں میں اس کی محبت ہو فن اصلاح میں اس کی مہارت کے بارے میں حسن ظن رکھتے ہوں اور جو خدمات وہ یہ انجام دے رہا ہو ان کو بنظر تحسین و وقعت

دیکھتے ہوں۔

(۲) اللہ تعالیٰ اس سے جو خدمات دینیہ لے رہے ہوں ان کا صحیح نتیجہ برآمد ہو رہا ہو، عوام وصالحین کا اس کی طرف رجوع ہو رہا ہو اور اس کی صحبت سے ان کی اصلاح بھی ہو رہی ہو۔

اصلاح کا معیار یہ ہے کہ ظاہری و باطنی گناہ چھوٹ جائیں، فکر آخرت پیدا ہو جائے، اللہ تعالیٰ کی اتنی محبت پیدا ہو جائے کہ دنیا بھر کے تعلقات پر غالب آجائے، کیفیات مقصود نہیں۔

یہ دو معیار ہیں پختگی کے، ایک مصلحین کی جانب سے اور ایک مستفیدین کی جانب سے۔ مگر یہ مقام حاصل نہیں تو فی الحال اصلاح میں پختہ نہیں، خام ہے۔ قسم ثانی میں بھی بعض اوقات مسئلہ کی نوعیت ایسی ہوتی ہے جس میں اپنی رائے کو بالکلیہ فنا کرنا پڑتا ہے، پختگی کے باوجود کسی دوسرے ماہر فن کا اتباع واجب ہوتا ہے، مبتلی بہ میں پختگی ہو تو وہ بمزید فراست و بصیرت ایسے مواقع کا فیصلہ کر سکتا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

سلخ رجب ۱۴۰۷ھ

حیاتِ شیخ میں دوسرے شیخ کی صحبت

سوال: اپنے شیخ کی موجودگی میں کسی دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھنا اور اس سے استفادہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مسترشدین کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مبتدی، جس کا شیخ کے ساتھ تعلق ابھی مضبوط نہ ہوا ہو۔

اس کے لیے دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھنا سخت مضر ہے، اس سے اس کے ذہن کے پراگندہ ہونے کا اندیشہ ہے، جس شیخ کی صحبت میں بھی ایک دو بار بیٹھنے کا اتفاق ہو بس اسی پر لٹو، نتیجہ یہ کہ کسی در کا بھی نہ رہے گا، ہر طرف سے محرومی، لہٰذا اس کے لیے دوسرے شیخ کی صحبت میں بیٹھنا جائز نہیں۔

(۲) شیخ کے ساتھ ایسا مضبوط تعلق قائم ہو گیا ہو کہ کسی بڑے سے بڑے صاحب تصرف کی صحبت بھی اس تعلق پر اثر انداز نہ ہو سکے۔

اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

☆ صحبت شیخ میسر ہو۔ اسے اسی پر اکتفاء کرنا چاہیے، دوسری طرف توجہ یکسوئی میں مخل ہے۔

☆ صحبت شیخ میسر نہ ہو۔ اس حالت میں استفادہ کی دو صورتیں ہیں:

۱- معاصی ظاہرہ ورذائل باطنہ سے تزکیہ یا کسی باطنی الجھن کا علاج بذریعہ اطلاع واتباع۔
یہ تعلق صرف اپنے ہی شیخ سے رکھے، بذریعہ مکاتبہ علاج کروائے، اگر مکاتبہ بھی متعذر ہو تو کسی دوسرے شیخ سے باضابطہ اصلاحی تعلق قائم کرے۔

۲- بدون تعلق اصلاح واتباع صرف کسی کی مجلس کی برکت، احوال، نیز اقوال وارشادات سے استفادہ۔
اس کی دو قسمیں ہیں:

- تزکیہ معاصی ورذائل اور باطنی مشکلات کا علاج۔
- ترقی احوال ومقامات

یہ ہر دو قسم کا استفادہ غیر شیخ سے کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ شیخ اول کو چاہیے کہ اگر اسے شیخ ثانی کی صلاحیت پر اعتماد ہو تو مسترشد کی اصلاح وترقی اور علاج بذریعہ اطلاع واتباع کی مکمل ذمہ داری اس شیخ کو تفویض کر دے جس کی صحبت سے مسترشد کو نفع ہو رہا ہو، اس میں مسترشد وشیخ اول دونوں کا نفع ہے۔

وهو ظاهر جدا عند أهل الفن وعليه عملهم، وإن فرضنا خفاءه على البعض فلا يخفى على المحرز والمحقق.

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ شیخ اول کی صحبت متعذر ہو مگر بذریعہ مکاتبہ اس سے استفادہ مشکل نہ ہو، اگر مکاتبہ بھی متعذر ہو یا استفادہ کے لیے ناکافی ہو تو اس شیخ سے تعلق ختم کر کے دوسرے سے تعلق قائم کرنا واجب ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۶/ رمضان ۱۴۰۸ھ

بیعت طریقت کا ثبوت

سوال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ علماء ومشائخ سے بیعت ہونے کا جو رواج ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں اور وہ جو اوراد ووظائف تلقین کرتے ہیں ان کی بھی کوئی اصل نہیں، رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے کوئی نقل نہیں، اس لیے یہ سب بدعت ہے، اگر ان چیزوں کا قوی دلائل سے کوئی ثبوت ہے تو تحریر فرما کر مطمئن کیجیے۔ بینوا توجروا۔

دلائل بیعت طریقت

بیعت کی حقیقت کسی صالح و متدین بزرگ کے سامنے اپنے گناہوں سے توبہ کرنا اور نفس کو رذائل سے پاک کرنے اور فضائل سے مزین کرنے کا عہد کرنا ہے۔ اس مقصد کی تحصیل کے لیے کسی بزرگ سے باضابطہ اصلاحی تعلق رکھنا ضروری ہے جس کی وجہ آگے لکھی جائے گی۔

قرآن وحدیث میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرات صحابیات رضی اللہ تعالیٰ عنہن نے رسول اللہ ﷺ کے دست مبارک پر جیسے اسلام، جہاد، خلافت پر بیعت کی، اسی طرح طاعات بجالانے اور مختلف معاصی سے اجتناب کرنے کا عہد بھی کیا، چنانچہ سورۂ ممتحنہ میں ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰٓى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْـًٔا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ وَلَا يَقْتُلْنَ اَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَاْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوْفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ (الممتحنة: ۱۲)

یہ خواتین پہلے سے مسلمان تھیں، جہاد کا بھی موقع نہ تھا، آیت کا مضمون بھی اس پر شاہد ہے کہ یہ بیعت طریقت تھی۔

کئی احادیث سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، نمونے کے طور پر بخاری کی دو حدیثیں ملاحظہ ہوں۔

عن جرير بن عبد الله رضي الله تعالى عنه قال: بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلوة وإيتاء الزكوة والنصح لكل مسلم.

(بخاري كتاب الإيمان: ۱/۱۳)

عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول لنا: فيما استطعت.

(بخاري كتاب الأحكام: ۲/۱۰۶۹)

ویسے بھی جب اسلام، جہاد اور خلافت کی بیعت بالاجماع جائز اور ثابت ہے تو اسلام کے تمام احکام کی پابندی کا عہد کسی بزرگ کے ہاتھ کرنے میں عقلاً کوئی اشکال باقی رہتا ہے نہ نقلاً۔

یہ نقل وعقل، تجربہ ومشاہدہ سے ثابت ہے کہ دنیا وآخرت کی تباہی کا اصل سبب نفس وشیطان کا اتباع

ہے، نسیو، لی، حب جاہ، حسد، بغض و کینہ، کبر و عجب اور ناشکری سب نفس و شیطان کے مکاید ہیں۔ نفس و شیطان کے ان گہرے مکاید اور پوشیدہ داؤں سے ہر شخص خود بخود بچ جائے اور اسے کسی اہل اللہ کی سرپرستی کی ضرورت نہ ہو یہ عادۃً ممکن نہیں، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے کتب سماویہ کے ساتھ ساتھ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کو مبعوث فرمایا اور قرآن مجید میں اہل اللہ کی صحبت کی جگہ جگہ تاکید فرمائی، چنانچہ فرمایا:

﴿الرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا﴾ (الفرقان: ٥٩)

اور فرمایا:

﴿فَسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ (سورۃ النحل: ٤٣)

اور فرمایا:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ﴾ (سورۃ التوبۃ: ١١٩)

غرضیکہ صحبت اہل اللہ اس قدر مؤکد اور معقول ہے کہ اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی حاجت نہیں۔

امراض مذکورہ کے علاج کے لیے قرون مشہود لہا بالخیر میں سلامت طبع کی وجہ سے صرف صحبت صادقین کافی تھی، اس لیے بیعت کا عام دستور نہ تھا، بعد میں طبائع میں غلبۂ فساد کی وجہ سے اس کی ضرورت پیش آئی۔

امراض مذکورہ کا وجود قرآن و حدیث کے علاوہ مشاہدہ و وجدان سے بھی ثابت ہے، قرآن و حدیث میں ان امراض کا بھی ذکر ہے اور ان کے علاج کے نسخے بھی بتائے گئے ہیں، مگر براہ راست قرآن و حدیث سے علاج کرنا ہر شخص کا کام نہیں، بلکہ اس کے لیے ماہر فن کی ضرورت ہے، جس کی وجوہ یہ ہیں:

① بدون مہارت وجود مرض کا پتا نہیں چلتا، بلکہ بسا اوقات کسی مرض کو کمال اور رذیلہ کو فضیلہ سمجھا جاتا ہے۔

② مرض کا علم ہو گیا تو اس کی تشخیص مشکل ہو پاتی۔

③ سبب مرض کی تشخیص مشکل۔

④ قرآن و حدیث میں مذکور بے شمار نسخوں میں سے اکثر کا علم نہیں ہوتا۔

⑤ ان بے شمار نسخوں میں سے نوعیت مرض و طبیعت مریض کے مطابق کسی نسخہ کا انتخاب۔

⑥ نسخہ کی ترکیب استعمال۔

⑦ مدت استعمال۔

(۸) نسخہ میں نفع یا نقصان کا فیصلہ کر کے بوقتِ ضرورت نسخہ تبدیل کرنا۔

یہ سب فیصلے طبیبِ حاذق ہی کر سکتا ہے۔

علاج کے لیے کسی ایک بزرگ کو متعین کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے علاج میں یکسوئی و یکجہتی رہنے کی وجہ سے نفع ہوتا ہے اور کئی بزرگوں سے بیک وقت علاج کروانے سے ذہن میں انتشار و تشتت پیدا ہوتا ہے، جس سے نفع کی بجائے نقصان ہوتا ہے، جیسا کہ امراضِ جسمانیہ میں بیک وقت کئی طبیبوں سے علاج کروانا مضر ہے۔

قرونِ مشہود لہا بالخیر سے سلفِ صالحین میں باقاعدہ بیعتِ طریقت رائج تھی۔ حضرت حسن البصری، حضرت فضیل بن عیاض، حضرت عبد اللہ بن المبارک، حضرت شبلی، حضرت جنید بغدادی وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے سینکڑوں بلکہ ہزاروں حضرات فنِ تصوف کے امام گزرے ہیں جو دنیائے اسلام کے متفقہ طور پر بزرگ اور مقتدیٰ مانے جاتے ہیں، اس وقت لاکھوں محدثین، مجتہدین اور فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ موجود تھے، انہوں نے کبھی بیعتِ طریقت پر کوئی اشکال نہیں کیا۔ اگر بیعتِ طریقت کو بدعت کہا جائے تو لازم آئے گا کہ نعوذ باللہ امتِ محمدیہ کے افضل ترین لوگ تابعین سے لے کر اب تک مداہنت بلکہ خود اس بدعت کا ارتکاب کرتے چلے آئے ہیں۔

البتہ دورِ حاضر میں بیعت و طریقت میں بہت سے غلط امور داخل ہو گئے ہیں یا کر لیے گئے ہیں اور بعض غیر مقصود چیزوں کو مقصود سمجھ لیا گیا ہے، مثلاً:

(۱) پہلے اکابر سالک کی طلبِ صادق کا امتحان لیتے تھے اور مہینوں بلکہ بعض برسوں کے بعد بیعت کرتے تھے، آج کل بہت سے بیعت ہونے والوں کی نیت صحیح نہیں ہوتی، مثلاً یہ نیت کہ بیعت سے دنیوی پریشانی دور ہو جائے، قرض اتر جائے، مقدمہ میں کامیابی ہو، وظیفے میں تاثیر بڑھ جائے، لوگوں میں محبوبیت حاصل ہو، کشف و کرامت بالخصوص کشفِ قبور ہونے لگے، انوار و تجلیات نظر آنے لگیں، وجد و جذب کی کیفیات پیدا ہوں، اچھے خواب نظر آنے لگیں، جنات تابع ہو جائیں، دَم و دعاء کروانے کے لیے لوگ زیادہ آئیں وغیرہ وغیرہ، اس کے علاوہ آج کل سب کو فوراً بیعت کر لیا جاتا ہے، گناہ چھوڑنے کی نیت مرید کی نہ پہلے ہوتی ہے نہ بعد میں۔ عموماً ایک عمامہ پھیلا دیا جاتا ہے اس میں جتنے گھس جائیں، بسم اللہ۔

(۲) اکابر طلبِ صادق کے بعد مناسبت دیکھتے تھے، اگر باہم مناسبت نظر نہ آتی تو مرید کے مناسب کسی دوسرے شیخ کا مشورہ دیتے تھے، آج یہ معلوم ہی نہیں کہ مناسبت کس بلا کا نام ہے؟

(۳) مناسبت کے بعد غور کر کے مرید کے حالات کے اعتبار سے اصلاح کے لیے نافع طریق تجویز کرتے تھے، آج کل ہر مرید کو ایک ہی معمول و وظیفہ بتایا جاتا ہے، گویا ہر مریض کو ایک ہی دوا پلائی جاتی ہے۔

(۴) سلف کو اطلاع حالات کا بہت اہتمام تھا، آج یہ وصف بھی کہیں کہیں ہے، عموماً سال بھر میں حاضری ہوئی، کچھ نذرانہ دے دیا اور بس۔

(۵) اکابر کے یہاں مریدین پر روک ٹوک شب و روز کا معمول تھا، اس دور میں یہ وصف خال خال ہی رہ گیا ہے۔

(۶) اکابر کے ہاں اذکار و اشغال ضرور بتائے جاتے تھے مگر انہیں ذریعہ مقصود سمجھا جاتا تھا اور مریدین کو بتایا جاتا تھا کہ اس سے مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی چھوٹ جائے، آج کل اذکار و اشغال کو ہی مقصود سمجھا جاتا ہے۔ منکرات پر روک ٹوک نہ کرنا اس کی دلیل ہے۔

بعض اکابر کثرت ذکر و شغل کے ذریعہ اصلاح کراتے تھے کہ رذائل دب جائیں مگر تجربہ شاہد ہے کہ آج کل یہ طریقہ ناکافی ہے اور باقاعدہ اطلاع حالات سے علاج نہ کروایا جائے تو صحت نہیں ہوتی، کیونکہ پہلے زمانہ میں طبائع میں سلامتی تھی اور ماحول و معاشرہ اس درجہ بگڑا ہوا نہیں تھا اس لیے ذکر و شغل کافی ہو جاتے تھے، اب طبائع میں اس قدر فساد اور ماحول میں اتنا بگاڑ آچکا ہے کہ محض ذکر و شغل کی تلقین اصلاح کے لیے کافی نہیں، چنانچہ مشاہدہ ہے کہ بیعت ہوئے سالوں گزر جاتے ہیں مگر شیخ کی طرف سے روک ٹوک نہ ہونے کی وجہ سے اکثر مریدوں کے معاصی ظاہرہ بھی نہیں چھوٹ پاتے، چہ جائیکہ امراض باطنہ سے تزکیہ ہو کر فضائل سے تحلیہ ہو۔

بے شک اس سلسلہ میں ان امور کی اصلاح ضروری ہے، مگر ان امور کی وجہ سے ثابت شدہ چیزوں کو بھی رد کر دینا عقلمندی نہیں، سر میں جوئیں پڑ جائیں تو جوئیں نکالی جائیں نہ یہ کہ کھوپڑی ہی کو اتار کر پھینک دیا جائے۔

اذکار و اشغال بعض تو احادیث صحیحہ آثار صحابہ سے ثابت ہیں اور بعض مشائخ خود تجویز کرتے ہیں، ان کی بھی اصل قرآن و حدیث میں ضرور ہوتی ہے، ہاں ہیئت، وقت اور مقدار کی تعیین مشائخ کی طرف سے ہوتی ہے، جس کے بارے میں وہ خود تصریح کرتے رہتے ہیں کہ یہ چیزیں نہ سنت ہیں نہ مستحب، بلکہ ذریعہ مقصود ہیں، لہٰذا ان کا شریعت سے ثبوت ضروری نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۸/ذی القعدہ ۱۴۱۹ھ

کتاب الطہارۃ

باب الوضوء

وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا

سوال: کتب فقہ میں وضوء کے بعد نظر آسمان کی طرف اٹھا کر شہادتیں پڑھنے کا استحباب مذکور ہے۔ نظر اٹھانا تحقیق سے ثابت ہے یا نہیں؟ نیز بعض کتب فقہ میں شہادتیں پڑھتے وقت انگشت شہادت اٹھانے کا ذکر بھی ہے، اس کا ثبوت ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

وضوء کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا ثابت نہیں، جس حدیث میں اس کا ذکر ہے اس کی سند میں ایک راوی ابن عم ابی عقیل مجہول ہے، ثم رفع بصرہ إلی السماء اس کا ادراج ہے، سرسری تلاش سے یہ روایت صحیح مسلم: ۱/ ۱۲۲، سنن نسائی: ۱/ ۱۹، سنن ترمذی: ۱/ ۳۲، سنن ابن ماجہ: صفحہ ۳۶، سنن ابی داود: ۱/ ۱۷، عمل الیوم واللیلۃ لابن السنی: صفحہ ۱۸ میں دستیاب ہوئی۔

اول الذکر چاروں کتب میں یہ راوی موجود نہیں، اس لیے "ثم رفع بصرہ" کا اضافہ بھی نہیں اور مؤخر الذکر دونوں کتابوں میں یہ راوی موجود ہے اور رفع بصرہ کا اضافہ بھی ہے۔

اسی طرح الفتح الربانی: ۲/ ۵۱ میں دو سندوں سے مذکور ہے، جس سند میں یہ راوی موجود ہے اس میں رفع بصر کی زیادتی بھی ہے اور جس میں یہ راوی نہیں اس میں رفع بصر کا ذکر نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حدیث سے صرف شہادتین پڑھنے کا ثبوت ہے، نظر آسمان کی طرف اٹھانے کی زیادتی ثابت نہیں۔

شہادتین پڑھتے ہوئے انگلی اٹھانے کا بھی کوئی ثبوت نہیں، علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حاشیہ مراقی الفلاح میں علامہ غزنوی سے نقل کیا ہے کہ

یشیر بسبابتہ حین النظر إلی السماء،

مگر اس کا کوئی ماخذ ذکر نہیں کیا اور احناف میں اس نام کے کئی فقہاء گزرے ہیں، جو سب طبقہ متاخرین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا قول بلا تحقیق قابل قبول نہیں۔

قال العلامة السهارنفوري رحمه الله تعالى: عن ابن عمه: "مجهول لا يعرف" عن عقبة بن عامر الجهني (وبعد اسطر) قال ابن عم بني عقيل عند قوله ﷺ فأحسن الوضوء: ثم رفع المتوضئ نظره الى السماء، ولم يذكره جبير بن نفير، فقال أشهد أن لا إله إلا الله الحديث. وساق الراوي الحديث سوى ترك قصة الراعي، وزيادة ثم رفع نظره إلى السماء بمعنى حديث معاوية. (بذل المجهود: ١٠٣/١) والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٣/ رمضان ١٤١١ھ

ٹھوڑی اور حلق کا درمیانی حصہ چہرہ سے خارج ہے

سوال: دوران وضو ٹھوڑی اور حلق کے مابین جو حصہ ہے اسے دھونا فرض ہے یا نہیں؟ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالی نے امداد الاحکام ۱/ ۳۳۲ میں اسے بھی چہرے کا حصہ قرار دے کر اسے دھونا فرض لکھا ہے اور استدلال میں یہ عبارت درج فرمائی ہے:

إلى أسفل الذقن وهي مجمع لحييه، واللحي منبت اللحية فوق عظم الأسنان لمن ليست له لحية كثيفة، وفي حقه إلى ما لاقى البشرة من الوجه وحده عرضا ما بين شحمتي الأذنين ويدخل في الغايتين جزء منهما لاتصاله بالفرض، والبياض الذي بين العذار والأذن.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: ص ٣٢)

مسئلہ کی تحقیق فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ٹھوڑی اور حلق کے درمیانی حصہ کا دھونا فرض نہیں، یہ چہرہ کی حدود سے خارج ہے، اس پر درج ذیل تصریحات فقہیہ شاہد ہیں:

قال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى: ويجب إيصال

الشعر إلى الذقن قبل نبات اللحية، وما تحت الذقن لا يجب إيصال الماء إليه. (خلاصة الفتاوى: ۱/۲۱)

وقال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى: وحد الوجه تقريباً ما بين قصاص الشعر إلى أسفل الذقن وشحمتي الأذنين، وتحقيقاً ما بين ملتقى عظمي الجبهة والقحف ومنتهى اللحيين وشحمتي الأذنين. (حلبي كبير: صـ ۱۵)

وقال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: والوجه في اللغة مأخوذ من المواجهة وهي المقابلة، وحده في الطول من مبدأ سطح الجبهة إلى منتهى اللحيين وهما عظما الحنك، ويسميان الفكين، وعليهما منابت الأسنان السفلى. (البناية: ۱/۹۱)

وقال العلامة القهستاني رحمه الله تعالى: (وأسفل الذقن) بفتحتين مجتمع اللحيين، والمراد حده عند البعض، وأقصى ما يبدو للمواجهة عند الأكثر، فأسفله في الوجهين غير داخل في الوجه، فلا يغسل كما في حاشية الهداية لشيخ الإسلام عصام الدين رحمه الله تعالى. (جامع الرموز: ۱/۲۴)

وقال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى: قال: وأسفل الذقن معطوف على الأذن، وخارج عن الغسل كالمعطوف عليه، والذقن بفتحتين مجتمع العظمين الذين هما منبتا الأسنان، كذا في القاموس، ويفهم من زيادة الأسفل أن الذقن داخل في الوجه. (السعاية: ۱/۴۶)

وقال أيضاً: وفي مبسوط شيخ الإسلام: ويجب أن يفرض غسل اللحيين في الطهارة لأنهما من الوجه على الحقيقة إلا أنا تركنا هذه الحقيقة بالإجماع. (حاشية الهداية: ۳/۵۹۱) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۳/ جمادی الأولیٰ ۱۴۱۳ھ

جسم پر نام گدوانا مانع طہارت نہیں

سؤال: بعض لوگ گردن، بازو یا ہاتھ پر اپنا نام یا تصویر وغیرہ گدواتے ہیں جو ہرا یا سیاہ رنگ میں

موجود رہتی ہے۔ پوچھنا یہ ہے کہ یہ سیاہ رنگ مانع وضوء و غسل ہے یا نہیں؟ اگر مانع ہے تو ایسی حالت میں پڑھی گئی نمازوں کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جسم پر نام وغیرہ گودنا اور گدوانا حرام ہے، حدیث میں گودنے اور گدوانے والوں پر لعنت وارد ہوئی ہے، نیز گدوانے سے خون نکل کر رنگ کے ساتھ مل کر جم جاتا ہے جس سے وہ محل نجس ہو جاتا ہے، البتہ وضوء و غسل صحیح ہو جائے گا، چونکہ محل نجس سے اثر نجاست کو زائل کرنا دشوار ہو تو صرف پانی سے دھولینا کافی ہے، اثر نجاست زائل کرنا ضروری نہیں۔

عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما أن رسول اللہ ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة. (بخاري، مسلم، نسائي وابن ماجه)

قال النووي رحمہ اللہ تعالیٰ: وهو حرام على الفاعلة والمفعول بها باختيارها. (شرح النووي: ص ۲۰۵)

وقال ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: يستفاد مما مر حكم الوشم في نحو اليد وهو أنه كالاختضاب أو الصبغ بالمتنجس، لأنه إذا غرزت اليد أو الشفة مثلا بإبرة ثم حشي محلها بكحل أو نيلة ليخضر تنجس الكحل بالدم، فإذا جمد الدم والتأم الجرح بقي محله أخضر، فإذا غسل طهر لأنه أثر يشق زواله لأنه لا يزول إلا بسلخ الجلد أو جرحه، فإذا كان لا يكلف بإزالة الأثر الذي يزول بماء حار أو صابون فعدم التكليف هنا أولى، وقد صرح به في القنية فقال: ولو اتخذ في يده وشما لا يلزمه السلخ اه.

(ردالمحتار: ۱/ ۲۲۰)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۳/ شعبان ۱۴۱۹ھ

وضوء میں قے کا حکم

سوال: کیا مطلقاً قے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے؟ اگر اس میں کچھ تفصیل ہو تو تحریر فرما کر احسان

فرمائیں۔ فقط واللہ اعلم

[illegible]

قے کی مختلف اقسام ہیں:

(۱) بلغمی قے

(۲) بہتے خون کی قے

(۳) جمے ہوئے خون کی قے

(۴) کھانے کی قے

(۵) پانی کی قے اگرچہ کسی رنگ کا ہو۔

بلغمی قے مطلقاً ناقض وضو نہیں۔

بہتے خون کی قے مطلقاً ناقض وضو ہے۔

بقیہ تین قسموں میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قے منہ بھر کر ہو تو ناقض ہے، البتہ کھانے اور پانی کی قے میں یہ شرط بھی ہے کہ کھانا اور پانی معدہ میں پہنچنے کے بعد قے ہوئی ہو۔

اور اگر ان چیزوں کی قے منہ بھر کر نہ ہو تو ناقض وضو نہیں۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: و ينقضه قيء ملأ فاه بأن يضبط بتكلف من مرة بالكسر أي الصفراء أو علق أي سوداء، وأما العلق النازل من الرأس فغير ناقض، أو طعام أو ماء إذا وصل إلى معدته وإن لم يستقر وهو نجس مغلظ، ولو من صبي ساعة ارتضاعه، هو الصحيح لمخالطة النجاسة، ذكره الحلبي، ولو هو في المريء فلا نقض اتفاقا، كقيء حية أو دود كثير لطهارته في نفسه كماء فم النائم فإنه طاهر مطلقا، به يفتى، بخلاف ماء فم الميت فإنه نجس كقيء عين خمر أو بول وإن لم ينقض لقلته لنجاسته بالأصالة لا بالمجاورة - لا ينقضه قيء من بلغم على المعتمد أصلا إلا المخلوط بطعام فيعتبر الغالب، ولو استويا فكل على حدة، و ينقضه دم مائع من جوف أو فم غلب على بزاق حكما للغالب أو ساواه احتياطا، لا ينقضه المغلوب بالبزاق والقيح كالدم، والاختلاط

بالمخاط كالبزاق. (ردالمحتار: ١/٩٢) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٩/رجب ١٤٢٠ھ

قے منہ بھر کر آنے کا مطلب

سُوال: کھانے یا پانی کی قے منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہے، پوچھنا یہ ہے کہ منہ بھر کر قے آنے کا کیا مطلب ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس میں دو قول ہیں:

١- اتنی قے جسے روکنا ممکن نہ ہو۔

٢- جسے روکنا ممکن تو ہو مگر مشقت وتکلف کے ساتھ۔

پہلا قول اوسع ہے اور دوسرا احوط۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وينقضه قيء ملأ فاه بأن يضبط بتكلف.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله بأن يضبط) أي يمسك بتكلف، وهذا ما مشى عليه في الهداية والاختيار والكافي والخلاصة وصححه فخر الإسلام وقاضيخان، وقيل ما لا يقدر على إمساكه، قال في البدائع: وعليه اعتمد الشيخ أبو منصور، وهو الصحيح، وفي الحلية: الأول الأشبه. (ردالمحتار: ١/٩٢) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٩/رجب ١٤٢٠ھ

وقفہ وقفہ سے آنے والی قے کا حکم

سُوال: اگر تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد قے آئے مگر منہ بھر کر نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر ایک متلی سے متعدد بار تھوڑی تھوڑی قے ہو تو مجموعہ پر حکم لگایا جائے گا، اگر مجموعہ اتنا ہو کہ یک مرتبہ ہوتی تو منہ بھر ہو جاتی تو وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور اگر ایک متلی سے نہ ہو بلکہ ہر مرتبہ علیحدہ متلی سے

ہو تو ہر ایک کا علیحدہ اعتبار ہوگا، سب کو جمع نہیں کیا جائے گا، لہٰذا وضو نہیں ٹوٹے گا۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالی: ويجمع متفرق القيء ويجعل كقيء واحد لاتحاد السبب وهو الغثيان عند محمد رحمه الله تعالی، وهو الأصح؛ لأن الأصل إضافة الأحكام إلى أسبابها إلا لمانع كما بسط في الكافي.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالی: (قوله ويجمع متفرق القيء الخ) أي لو قاء متفرقا بحيث لو جمع صار ملء الفم فأبو يوسف رحمه الله تعالی يعتبر اتحاد المجلس، فإن حصل ملء الفم في مجلس واحد نقض عنده وإن تعدد الغثيان، ومحمد رحمه الله تعالی يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان اهـ درر. وتفسير اتحاده أن يقيء ثانيا قبل سكون النفس من الغثيان، فإن بعد سكونها كان مختلفا. بحر. والمسألة رباعية: لأنه إما أن يتحدا فينقض اتفاقا، أو يتعددا فلا اتفاقا، أو يتحد السبب فقط، أو المجلس فقط، وفيهما الخلاف. (ردالمحتار: ١/ ٩٤)

والله سبحانه وتعالی أعلم

٢٩/ رجب ١٤٢٠ھ

باب الغسل

بعض حشفہ کا ادخال موجب غسل نہیں

سوال: زوجہ کے ساتھ ملاعبت کے وقت بعض حشفہ کے غائب ہونے سے صرف وضو ٹوٹتا ہے یا غسل بھی واجب ہوتا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

بعض حشفہ کا غائب ہونا ناقض وضوء ہے، موجب غسل نہیں، موجب غسل پورے حشفہ کا غائب ہوتا ہے۔

قال العلامة الشرنبلالي رحمه الله تعالى في بيان موجبات الغسل: وفرض عند مني منفصل عن مقره بشهوة، وإيلاج حشفة آدمي أو قدرها من مقطوعها في أحد سبيلي آدمي يجامع مثله عليهما لو مكلفين، وإن لم ينزل. (رد المحتار: ١/١٠٧)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٠ ذی قعدہ ١٤١٨ھ

باب المیاہ

جس کنویں سے نجاست نکالنا مشکل ہو اس کی تطہیر

سوال: ہمارے علاقہ میں کاشتکاری کے لیے ٹیوب ویل اور بڑے گہرے کنویں سے کام لیتے ہیں جس کی گہرائی پچیس تیس گز ہوتی ہے اور تقریباً آٹھ یا دس گز پانی کھڑا ہوتا ہے، جب ہم انجن چلاتے ہیں تو انجن اپنی طاقت کے مطابق کھڑا ہوا پانی نکال لیتا ہے، جو نیا پانی کنویں میں آتا ہے انجن اسے کھینچتا رہتا ہے، بعض کنوؤں میں پانی اتنا زیادہ اور تیزی سے آتا ہے کہ انجن ہفتہ بھر چلتا رہتا ہے مگر کنواں خالی نہیں ہوتا، اس طرح کے کنویں میں چڑیا گھونسلہ بناتی ہے، کبھی کبھی کوئی چڑیا یا اس کے بچے کنویں میں گر کر مر جاتے ہیں، بعض دفعہ پھول بھی جاتے ہیں۔

بعض علماء کا کہنا ہے کہ ان کے گرنے سے کنواں تو ناپاک ہو جاتا ہے مگر ان کو نکالنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ جب بھی انجن چلتا ہے آدھے گھنٹے یا گھنٹہ بھر کے بعد سارا ناپاک پانی نکل جاتا ہے، نیا پانی جو کنویں کے چشمہ سے نکلتا رہتا ہے یہ ماء جاری کے حکم میں ہے، جاری پانی میں اگرچہ نجاست پڑی ہوئی ہو پانی ناپاک نہیں ہوتا، جب انجن رک جائے تو یہ پانی پھر ناپاک بن جاتا ہے، پھر انجن چلانے سے جب گھنٹہ بھر میں کھڑا پانی نکل جائے تو باقی پانی پاک ہے۔

جبکہ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب تک چڑیا کو نہ نکالا جائے سارا پانی ناپاک ہے، خواہ جاری ہو یا کھڑا ہو، مسئلہ کی وضاحت فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

نجاست کے ہوتے ہوئے اس کنویں سے اگر انجن کے ذریعہ پانی نکالنا شروع کیا جائے تو ایک دو منٹ چلنے کے بعد پاک پانی کے اختلاط سے جاری ہو جانے کی وجہ سے سارا پانی پاک شمار کیا جائے گا، بشرطیکہ اس پانی میں نجاست کے رنگ، بو، مزہ میں سے کوئی اثر نہ پایا جاتا ہو، ورنہ اثر کے باقی رہنے تک تمام پانی ناپاک رہے گا، اثر کے ختم ہونے پر پاکی کا حکم لگایا جائے گا۔

قال العلامة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة رحمه الله تعالى: وإذا سد كلب عرض النهر ويجري الماء فوقه إن كان ما يلاقي الكلب أقل مما يلاقيه يجوز الوضوء في الأسفل وإلا لا، قال الفقيه أبو جعفر رحمه الله

تعالیٰ: على هذا أدركت مشايخي، وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى لا بأس بالوضوء به إذا لم يتغير أحد أوصافه.

وقال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى في حاشيته على شرح الوقاية: قوله وعن أبي يوسف الخ هذا هو الذي رجحه ابن الهمام رحمه الله تعالى في فتح القدير بأن الحديث وهو الماء طهور لا ينجسه شيء لما حمل على الماء الجاري كان مقتضاه جواز التوضي من أسفله وإن أخذت النجاسة أكثر الماء ولم يتغير انتهى، وكذا اختاره ابن أمير حاج في الحلية وقال صاحب الطريقة المحمدية عليه الفتوى. (شرح الوقاية: ١/٧٩)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وألحقوا بالجاري حوض الحمام لو الماء نازلا والغرف متدارك كحوض صغير يدخله الماء من جانب ويخرج من آخر يجوز التوضي من كل الجوانب مطلقا به يفتى وكعين هي خمس في خمس ينبع الماء عنه به يفتى قهستاني معزيا للتتمة. (رد المحتار: ١/١٢٢)

البتہ انجن کے رک جانے پر چونکہ کنویں کا پانی دہ در دہ کی مقدار سے کم ہے اور ابھی تک نجاست اس میں موجود ہے اس لیے اس کا پانی نجس ہوگا، اور جب نجاست کے تمام ذرات نکل جانے یا گل سڑ کر مٹی بن جانے کا یقین ہو جائے تو انجن کے رکنے کے بعد بھی کنویں کا پانی پاک رہے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۸ ربیع الثانی ۱۴۰۷ھ

دستی نلکے کی تطہیر

سوال: زمین سے پانی کھینچنے والے ہینڈ پمپ میں نجاست گر جائے تو اسے کیسے پاک کیا جائے؟ کیا تھوڑا پانی کھینچ دینے سے یہ ماء جاری کے حکم میں ہو کر پاک ہو جائے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بندہ نے ۱۸/جمادی الآخرہ ۱۳۹۶ھ کو دستی نلکے کی تطہیر کا آسان طریقہ یہ لکھا تھا کہ مسامات سے پانی داخل ہوتا رہتا ہے اس کے باوجود کنویں سے چند ڈول نکالنے سے یا مشین کے ذریعہ کچھ پانی کھینچنے

سے، بالاتفاق کنواں پاک نہیں ہوتا، اسی طرح دستی نلکے کی تطہیر کے لیے تھوڑا سا پانی کھینچ لینا کافی نہیں۔

بعض حضرات نے دستی نلکے کو کنویں کے حکم میں قرار دے کر یہ فرمایا ہے کہ نلکے کے اندر کا پورا پانی نکال دینے سے نلکا پاک ہو جائے گا، مگر نلکے کو کنویں پر قیاس کرنے میں یہ اشکال ہے کہ کنویں کا پانی زمین کے مسامات سے نکل کر اپنے طبعی جریان تک محدود رہتا ہے اور نلکے کے پانی کو کھینچ کر سطح زمین سے بھی اوپر لے آتے ہیں۔ اس لحاظ سے نلکا برتن کے حکم میں معلوم ہوتا ہے، علاوہ ازیں کنویں کے تلے اور دیواروں کی تطہیر متعذر ہے اور نلکے کی تطہیر متعذر تو کجا متعسر بھی نہیں، اس لیے دستی نلکے کی تطہیر کا طریقہ یہ ہے کہ جتنا پانی اس کے اندر ہے وہ نکال لینے کے بعد مزید اتنا پانی نکالا جائے جس سے پورا پائپ تین بار دھل سکتا ہو، پائپ کے اندر پانی کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ مربع ½ قطر × پائی × عمق، اس طرح پانی کا حجم معلوم کر کے اس پیمائش کے مطابق پانی نکال دیا جائے، اگر پانی کی گہرائی معلوم نہ ہو سکے تو ظن غالب پر عمل کیا جائے، سب سے آسان طریقہ یہ ہے کہ نلکے کے اوپر سے اتنا پانی ڈالا جائے کہ پائپ بھر کر اوپر سے پانی بہنے لگے۔

بعد میں اس پر دوبارہ غور کیا تو دوسرا آسان طریقہ یہ معلوم ہوا کہ نلکے سے کچھ پانی کھینچ کر باہر گرا دیا جائے تو نلکے کے اندر کا سب پانی جاری ہو جانے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا۔ طہارت بذریعہ جریان کے لیے ماء طاہر کے ساتھ اتصال کا شرط ہے جو یہاں موجود ہے، اس لیے کہ نلکے سے پانی کھینچنے سے اس کے نیچے زمین سے پاک پانی نکل کر اس میں شامل ہو جاتا ہے۔

اسی طرح کنویں کا پانی بھی مشین کے ذریعہ جاری کر دینے سے پاک ہو جائے گا۔ کتب فقہ میں اس کا ذکر اس لیے نہیں ملتا کہ اس زمانہ میں پانی کھینچنے کی مشینیں نہیں تھیں۔

میں نے زمین کے مسامات سے رس کر نکلنے والے پانی کے بارے میں جو کچھ لکھا تھا اس کے مطابق یہ رسنے والا پانی جاری نہیں کہلائے گا، مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ نلکے سے جتنا پانی نکالا جاتا ہے اتنا زمین سے پاک پانی نکل کر اس میں شامل ہو جاتا ہے، اس لیے نلکے سے پانی کھینچنے سے ظاہر و محسوس طور پر پانی جاری ہو جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۸ ربیع الاول ۱۴۰۷ھ

جنب نے پانی میں ہاتھ ڈال دیا

سوال: آپ نے احسن الفتاوی ۲/ ۳۰ میں تحریر فرمایا ہے کہ جنب پانی میں ہاتھ ڈال دے تو پانی

مستعمل ہو جائے گا، اس لیے اس سے غسل درست نہیں، مگر فتاویٰ محمودیہ ۱/۴۳۲ میں اس کے خلاف ہے، بہت طویل تحقیق ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف اتنا پانی مستعمل شمار ہوگا جتنا ہاتھ سے لگا ہے، بقیہ مستعمل نہیں، چونکہ ماءِ مستعمل سے غیر مستعمل زیادہ ہے لہٰذا اس سے وضوء و غسل جائز ہے۔

گزارش ہے کہ اس بحث پر نظرِ ثانی فرما کر مدلل جواب تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس میں اختلاف ہے، دونوں جانب علماء اعلام و ائمہ عظام ہیں، میرے خیال میں وہی جواب راجح ہے جو احسن الفتاوی میں لکھا گیا ہے، یہ قول راجح ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے، البتہ دوسرا قول اوسع و ایسر ہے، علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کے اقوال مع دلائل نقل فرما کر یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ بوقتِ ضرورت قولِ ثانی کی وسعت و سہولت سے استفادہ کیا جا سکتا ہے ورنہ عام حالات میں احتیاط پر عمل لازم ہے۔

مسئلہ کی اہمیت کے پیشِ نظر شامیہ کی پوری تحقیق نقل کی جاتی ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: والمراد أن ما اتصل بأعضائه وانفصل عنه مستعمل لا كل الماء على ما مر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله والمراد الخ) صرح به في الحلية والبحر والنهر، ورده العلامة المقدسي في شرح نظم الكنز بأنه تأويل بعيد جدا، وقوله على ما مر: أي من أنه لا فرق بين الملقي والملاقي، وهذه مسألة الفساقي، وقد علمت ما فيها من المعترك العظيم بين العلماء المتأخرين. (ردالمحتار: ١/١٣٥)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: فإن المطلق أكثر من النصف جاز التطهير بالكل وإلا لا، وهذا يعم الملقي والملاقي، ففي الفساقي يجوز التوضي مالم يعلم تساوي المستعمل على ما حققه في البحر والنهر والمنح.

قلت: لكن الشرنبلالي في شرحه للوهبانية فرق بينهما فراجعه متأملا.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله على ما حققه في البحر الخ) حيث استدل على ذلك بإطلاقهم المفيد للعموم، كما مر، وبقول البدائع: الماء القليل إنما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به إذا

كان غير المطلق غالبًا كماء الورد واللبن لا مغلوبًا، وههنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن، ولا شك أنه أقل من غير المستعمل، فكيف يخرج به عن أن يكون مطهرًا اهـ. ونحوه في الحلبة لابن أمير حاج. وفي فتاوى الشيخ سراج قارئ الهداية التي جمعها تلميذه المحقق ابن الهمام: سئل عن فسقية صغيرة يتوضأ فيها الناس، وينزل فيها الماء المستعمل، وفي كل يوم ينزل فيها ماء جديد، هل يجوز الوضوء فيها؟ أجاب: إذا لم يقع فيها غير الماء المذكور لا يضر اهـ. يعني وأما إذا وقعت فيها نجاسة تنجست لصغرها. وقد استدل في البحر بعبارات أخر لا تدل له، كما يظهر للمتأمل؛ لأنه في الملقى والنزاع في الملاقي كما أوضحناه فيما علقناه عليه، فلذا اقتصرنا على ما ذكرنا.

(قوله فرق بينهما) أي بين الملقى والملاقي، حيث قال: وما ذكر من أن الاستعمال بالجزء الذي يلاقي جسده دون باقي الماء فيصير ذلك الجزء مستهلكًا في كثير، فهو مردود بسريان الاستعمال في الجميع حكمًا، وليس كالغالب بعض القليل من الماء فيه اهـ. وحاصله الرد على ما مر عن البدائع بأن المحدث إذا انغمس أو أدخل يده في الماء صار مستعملًا لجميع الماء حكمًا، وإن كان المستعمل حقيقة هو الملاقي للعضو فقط، بخلاف ما إذا ألقي فيه المستعمل القليل فإنه لا يحكم على الجميع بالاستعمال؛ لأن الماء حينئذ لم يستعمل شيئًا منه حتى يدعي ذلك، وإنما المستعمل حقيقة وحكمًا هو ذلك الملقى فقط، ومحصله أن الملقى لا يصير به الماء مستعملًا إلا بالغلبة، بخلاف الملاقي فإن الماء يصير مستعملًا كله بمجرد ملاقاة العضو له. ورد ذلك في النهر بأنه لا معنى للفرق المذكور؛ لأن الشيوع والاختلاط في الصورتين سواء، بل العاقل لا يقول: إلقاء الغسالة من خارج أقوى تأثيرًا من غيره لعين المستعمل فيه اهـ. ولذلك أمر الشارح بالتأمل.

واعلم أن هذه المسألة مما تحيرت فيها أفهام العلماء الأعلام، ووقع فيها بينهم النزاع وشاع وذاع، وألف فيها العلامة قاسم رسالة سماها

"رفع الاشتباه عن مسألة المياه" حقق فيها عدم الفرق بين الملقي والملاقي أي فلا يصير الماء مستعملا بمجرد الملاقاة بل تعتبر الغلبة في الملاقي كما تعتبر في الملقي، ووافقه بعض أهل عصره، وتعقبه غيرهم، منهم تلميذه العلامة عبد البر بن الشحنة، فرد عليه برسالة سماها "زهر الروض في مسألة الحوض" وقال: لا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة قاسم، ورد عليه أيضا في شرحه على الوهبانية، واستدل بما في الخانية وغيرها: لو أدخل يده أو رجله في الإناء للتبرد يصير الماء مستعملا لانعدام الضرورة، وبما في الأسرار للإمام أبي زيد الدبوسي حيث ذكر ما مر عن البدائع ثم قال: إلا أن محمدا يقول: لما اغتسل في الماء القليل صار الكل مستعملا حكما اهـ ومن هنا نشأ الفرق السابق، وبه أفتى العلامة ابن الشلبي وانتصر في البحر للعلامة قاسم، وألف رسالة سماها "الخير الباقي في الوضوء من الفساقي" وأجاب عما استدل به ابن الشحنة بأنه مبني على القول الضعيف بنجاسة الماء المستعمل، ومعلوم أن النجاسة ولو قليلة تفسد الماء القليل، وأقره العلامة الباقاني، والشيخ إسماعيل النابلسي، وولده سيدي عبد الغني، وكذا في النهر والمنح، وعلمت أيضا موافقته للمحقق ابن أمير حاج وقارئ الهداية، وإليه يميل كلام العلامة نوح أفندي، ثم رأيت الشارح في الخزائن مال إلى ترجيحه وقال: إنه الذي حرره صاحب البحر بعد اطلاعه على كتب المذهب، ونقله عباراتها المقتضية ظاهرا، وعلى ما ألف في هذا الخصوص من الرسائل، وأقام على هذه الدعوى الصادقة البينة العادلة، وقد حررت في ذلك رسالة حافلة كافلة بذلك متضمنة بتحقيق ما هنالك. وبلغني أن شيخنا الشيخ شرف الدين الغزي محشي الأشباه مال إلى ذلك كذلك اهـ ملخصا، قلت: وفي ذلك توسعة عظيمة ولا سيما في زمن انقطاع المياه عن حياض المساجد وغيرها في بلادنا، ولكن الاحتياط لا يخفى، فينبغي لمن ابتلي بذلك أن لا

يغسل أعضاءه في ذلك الحوض الصغير بل يغترف منه ويغسل خارجه، وإن وقعت الغسالة فيه ليكون من الملقى لا من الملاقي الذي فيه النزاع؛ فإن هذا المقام فيه للمقال مجال. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال. (ردالمحتار: ١/١٢٢) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۵/ جمادی الثانیۃ سنہ ۱۴۰ھ

گٹر کا پانی فلٹر کرنے سے پاک نہ ہوگا

سوال: اگر گٹر کا پانی فلٹر کرلیا جائے جس سے اس کے اوصاف ثلاثہ رنگ، بو اور مزا صاف ہوجائیں تو وہ پانی طاہر و مطہر ہوجائے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

گٹر کا فلٹر شدہ پانی نہ طاہر ہے نہ مطہر، البتہ اگر فلٹر کرنے کے بعد اس میں اتنا پاک پانی مسلسل ڈالا جائے کہ بقدر ذراع بہ جائے تو طاہر و مطہر ہوجائے گا۔

قال العلامة التمرتاشي رحمه الله تعالى: وجار وقعت فيه نجاسة (إلى قوله) إذا لم ير أثره، وهو طعم أو لون أو ريح.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: لو سال دم رجله مع العصير لا ينجس خلافا لمحمد رحمه الله تعالى، وفي الخزانة: إناءان ماء أحدهما طاهر والآخر نجس، فصبا من مكان عال، فاختلطا في الهواء ثم نزلا طهر كله، ولو أجري ماء الإناءين في الأرض صار بمنزلة ماء جار اهـ ونحوه في الحلية ونظم المسألة المصنف في منظومته "تحفة الأقران". وفي الذخيرة: لو أصابت الأرض نجاسة فصب عليها الماء وجرى قدر ذراع طهرت الأرض والماء طاهر بمنزلة الماء الجاري، ولو أصابها المطر وجرى عليها طهرت، ولو كان قليلا لم يجر فلا. (ردالمحتار: ١/١٢٥)

وقال أيضاً: إذا رمي الزبل في القساطل ولم يظهر أثره فالماء طاهر، وإذا وصل إلى الحياض في البيوت متغيرا ونزل في حوض صغير أو كبير

فهو نجس ما لم يزل تغيره بنفسه؛ لأن الماء النجس لا يطهر بتغيره بنفسه إلا إذا جرى بعد ذلك بماء صاف، فإنه حينئذ يطهر، فإذا انقطع الجريان بعد ذلك، فإن كان الحوض صغيرا ولم يكن راسب في أسفله تنجس ما لم يعتبر الراسب حمأة ـ وهي الطين الأسود ـ فإنه إذا جرى بعد ذلك بماء صاف ثم انقطع لا ينجس (ردالمحتار: ٢٢٦/١)

وقال في الهندية: وسماء المجاري بعد ما تغير أحد أوصافه وحكم بنجاسته لا يحكم بطهارته ما لم يزل ذلك التغير بأن يرد عليه ماء طاهر حتى يزيل ذلك التغير كذا في المحيط. (عالمگيرية: ١٠١/١)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٦ ذي الحجه ١٤٢٦ هـ

باب التیمم

کتنے نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمم جائز ہے؟

سوال: ایک چرواہا جنگل میں بکریاں چراتا ہے، کچھ فاصلے پر پانی موجود ہوتا ہے، لیکن اگر وضوء کرنے کے لئے جاتا ہے تو اندیشہ ہے کہ بھیڑیا بکریوں کو نقصان پہنچائے گا، ایسی صورت میں وہ تیمم کرکے نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ کتنے نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایسی صورت میں تیمم سے نماز پڑھ سکتا ہے، بقدر درہم نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: أو خوف عدو كحية أو نار على نفسه ولو من فاسق أو حبس غريم أو ماله ولو أمانة.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله أو ماله) عطف على نفسه ولم أر من قدر المال بمقدار وسنذكر عن الحلية ما يفيد تقديره بالدرهم كما يجوز له قطع الصلوة. (رد المحتار ص ۱۵۶ ج ۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۸ رجب [illegible] ھ

جنب مسجد سے تیمم کرکے نکلے

سوال: اگر مسجد میں احتلام ہو جائے تو تیمم کرنے کے بعد مسجد سے نکلنا چاہیے یا بدون تیمم جلدی سے نکل جانا چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

تیمم کرکے نکلنا مستحب ہے، اگر رات کی تاریکی میں باہر نکلنے میں جانی یا مالی نقصان کا اندیشہ ہو تو تیمم کرکے خوف زائل ہونے تک مسجد ہی میں رہے، اس صورت میں تیمم کو بعض فقہاء نے واجب لکھا ہے۔ مگر نماز پڑھنا یا تلاوت کرنا جائز نہیں۔

رفیق سے پانی ملنے کا یقین ہو تو تیمم کا حکم

سوال: دوران سفر پانی نہ ہونے کی صورت میں رفقاء سفر میں سے کسی سے پانی ملنے کا ظن غالب ہو تو اس سے پانی طلب کرنا ضروری ہے یا بغیر طلب تیمم کرنا جائز ہے؟ رفیق وغیر رفیق میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

رفیق وغیر رفیق میں کوئی فرق نہیں، کسی سے بھی پانی ملنے کا ظن غالب ہو تو طلب کرنا واجب ہے، تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز نہیں، تاہم اگر کسی نے ایسی حالت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر مانگنے سے اگر پانی مل جائے تو نماز کا اعادہ کرے اور نماز کے بعد مانگنے سے نہ ملے تو اعادہ ضروری نہیں۔

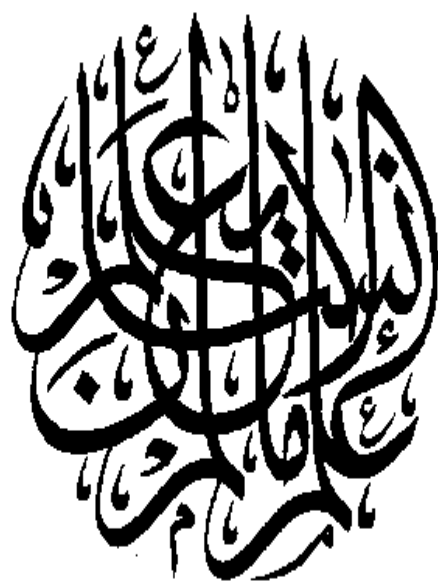
اگر کسی نے نماز پڑھنے کے بعد بھی پانی نہیں مانگا خواہ نماز سے پہلے ملنے کا ظن غالب ہو یا نہ ہو تو امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کی نماز صحیح ہو گی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں صحیح نہیں ہوئی۔

علامہ حلبی نے علامہ صفار سے دونوں اقوال میں یوں تطبیق نقل فرمائی ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ایسے موضع سے متعلق ہے جہاں پانی مشکل سے ملتا ہو اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ایسے موضع سے متعلق ہے جہاں پانی بسہولت مل جاتا ہو ورنہ بلا تکلف ایک دوسرے کو دے دیتے ہوں۔

اگر موضع متعسر الحصول میں کسی سے مانگنے سے پانی ملنے میں شک ہو یا غیر متعسر الحصول میں نہ ملنے کا ظن غالب ہو تو قول امام رحمہ اللہ تعالیٰ پر عمل کرنے میں توسع ہے اور قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ پر عمل میں احتیاط۔

قال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى: وإن كان مع رفيقه ماء لا يجوز له التيمم قبل أن يسأل رفيقه الماء إذا كان غالب ظنه أنه إذا سأله يعطيه، وإن تيمم قبل أن يسأل فصلى ثم سأل فأعطى يلزمه الإعادة، وهذا على وجوه: إما أن يغلب على ظنه الإعطاء أو المنع أو استوياء وعلى كل تقدير إما أن يسأل أو تيمم ويصلي من غير سؤال، وإذا سأل فإما أن يعطي أو يمنع، وإذا منع قبل الصلوة فإما أن يسأل بعدها أولا، وعلى كلا التقديرين فإما أن يعطي أولا، وإذا تيمم وصلى فإما أن يسأل بعد الصلوة أولا، وعلى

كلا التقديرين فإما أن يعطي أو لا. فالأقسام سبعة وعشرون. أما إن تيمم وصلى بلا سؤال ثم سأل فأعطي، أو أعطي بلا سؤال فإنه يلزمه الإعادة على كل تقدير، أما في ظن الإعطاء فظاهر، وأما في غيره فلزوال الشك وظهور خطأ الظن. وإن سأله فمنع جازت صلوته، سواء كان السؤال قبلها أو بعدها؛ لأنه قد تحقق العجز من الابتداء، ولا فائدة في العطاء بعدها بعد المنع قبلها، وأما إذا تيمم وصلى من غير سؤال ولم يسأل بعد ليتبين له الحال فعلى قول أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى صلوته صحيحة في الوجوه كلها، قال في الهداية: لأنه لا يلزمه الطلب من ملك الغير. وقالا: لا يجزيه؛ لأن الماء مبذول عادة انتهى، والوجه هو التفصيل، كما قال أبو نصر الصفار أنه إنما يجب السؤال في غير موضع عزة الماء فإنه حينئذ يتحقق ما قالاه من أنه مبذول عادة، وإلا فكونه مبذولاً عادة في كل موضع ظاهر المنع على ما يشهد به كل من عانى الأسفار، فينبغي أن يجب الطلب ولا تصح الصلوة بدونه فيما إذا ظن الإعطاء لظهور دليلهما، دون ما إذا ظن عدمه؛ لكونه في موضع عزة الماء، أما إذا شك في موضع عزة الماء، أو ظن المنع في غيره فالاحتياط في قولهما، والتوسعة في قوله؛ لأن في السؤال ذلاً. (حلبي كبير: صـ ٦٨)

وقال العلامة ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى: (قوله من رفيقه) الأولى حذفه وإبقاء المتن على عمومه. ط. ونقل قال نوح أفندي وغيره: ذكر الرفيق جرى مجرى العادة، والإمكان من حضر وقت الصلوة فحكمه كذلك رفيقاً كان أو غيره اهـ وقد يقال: أراد بالرفيق من معه من أهل القافلة وهو مفرد مضاف فيعم، ثم خصصه بقوله: ممن هو معه، والظاهر أنه لو كانت القافلة كبيرة يكفيه النداء فيها؛ إذ يعسر الطلب من كل فرد، وطلب رسوله كطلبه نظير ما مر. (ردالمحتار: ١/١٦٧) واللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ

٧/ربیع الأول ١٤٢١هـ

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب
طریقہ مسح و تیمم
اس تحریر میں واضح کیا گیا ہے
کہ سر اور گردن کے مسح اور تیمم کا
عام مشہور طریقہ ثابت نہیں
اس موضوع میں
منفرد تحقیق انیق و تدقیق عمیق

طریقہ مسح و تیمم

عوام و خواص میں سر کے مسح کا یہ طریقہ مشہور ہے:

"دونوں ہاتھوں کی صرف تین انگلیاں پیشانی کی طرف سر پر رکھ کر پیچھے گدی تک لے جائے، انگوٹھوں اور ان کے ساتھ والی انگلیوں کو الگ رکھے۔

پھر گدی کی طرف سے دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیاں سر پر رکھ کر پیشانی تک لائے۔

پھر غیر مستعمل انگلیوں اور انگوٹھوں سے کانوں کا مسح کرے۔

پھر انگلیوں کی پشت سے گردن کا مسح کرے۔"

تیمم کا یہ طریقہ مشہور ہے:

"اُلٹے ہاتھ کا انگوٹھا اور اس کے ساتھ والی انگلی چھوڑ کر صرف تین انگلیاں سیدھے ہاتھ کی انہی تین انگلیوں کی پشت پر رکھ کر کہنی تک لے جائے۔

پھر ہتھیلی کو لگا کر کہنی کی طرف سے پنجے تک کھینچے۔

پھر اسی طرح اُلٹے ہاتھ کا مسح کہنی تک کرے۔"

زیر نظر رسالہ

میں بتایا گیا ہے کہ اس طریقہ کا نہ تو حدیث و فقہ سے کوئی ثبوت ہے اور نہ ہی عقل سلیم سے۔

”طریقہ مسح و تیمم“

سوال: مسح راس کا جو طریقہ علماء میں معروف و مشہور ہے یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کی تین تین انگلیوں سے سر کے اگلے حصہ کا گدی تک اس طرح مسح کرے کہ سبابہ اور ابہام اور کفین الگ رہیں، پھر کفین سے گدی کی طرف سے سر کی جانبین کا مسح کرے اور پھر باطن ابہامین سے ظاہر اذنین کا اور باطن سباتین سے باطن اذنین کا مسح کرے۔

معلوم ہوا ہے کہ آپ اس طریقہ کو غیر ثابت بتاتے ہیں، حالانکہ خلاصۃ الفتاویٰ میں یہی طریقہ مذکور ہے، اس کا کیا جواب ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ طریقہ غیر ثابت بلکہ خلاف منقول ہونے کے علاوہ غیر معقول بھی ہے، جن حضرات نے یہ تحریر فرمایا ہے یہ ان کا اپنا اختراع ہے جو ماء مستعمل سے احتراز کے خیال پر مبنی ہے۔

ان کا یہ خیال بوجوہ ذیل صحیح نہیں:

① اس کا نہ تو کسی حدیث سے ثبوت ملتا ہے، نہ کسی اثر صحابی سے اور نہ ہی حضرت امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے، بلکہ عدم ثبوت سے بھی بڑھ کر حضور اکرم ﷺ، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمہ مذہب رحمہم اللہ تعالیٰ سے صراحۃً منقول طریقہ کے خلاف ہے، اس خیال کی ابتداء چھٹی صدی میں ہوئی ہے، اس سے پہلے ابتداءِ اسلام سے پانچ سو سال تک اس کا کہیں کوئی نشان نہیں ملتا، کیا معاذ اللہ حضور اکرم ﷺ، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمہ دین رحمہم اللہ تعالیٰ کو اس حکمت کا علم نہیں تھا؟

پھر ظلم عظیم یہ کہ اس خانہ زاد خیال کو سنت سمجھا جاتا ہے، جو حضور اکرم ﷺ پر کھلا افتراء ہے، جس پر بہت سخت وعیدیں وارد ہوئی ہیں۔ باعتقادِ سنت تو ضعیف حدیث پر بھی عمل کرنا جائز نہیں، چہ جائیکہ جس کے بارہ میں کوئی ضعیف سے ضعیف حدیث بھی نہ ہو۔

سب بدعات کی ابتداء اسی قسم کی خود ساختہ مصالح سے ہوئی ہے۔

② اعضاء مغسولہ میں جب تک پانی عضوِ مغسول سے جدا نہیں ہوتا اس پر مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا تو مسح میں جب تک ہاتھ سر سے جدا نہ ہو اس پانی کو مستعمل قرار دینے کا کیا جواز ہے؟

③ اس کی کوئی وجہ معقول نہیں کہ جتنی حرکت خواہ کتنی ہی طویل ہو اس سے پانی کو مستعمل نہ کہا

جائے اور دوسری طرف حرکت سے پانی مستعمل ہو جائے، اگر حکم استعمال لگانے کا مدار اختلاف محل پر ہے تو حقیقی حرکت میں بھی بال برابر بھی ہاتھ سرکنے پر یہ حکم نافذ کرنا چاہیے۔

مذکورہ وجوہ کے پیش نظر فقہاء محققین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس طریق پر تنقید فرمائی ہے اور اسے قواعد کے خلاف قرار دیا ہے۔ وهذه نصوصهم:

١۔ قال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالى:

روى هشام عن أبي حنيفة وابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى أنه يجوز الاستيعاب في مسح الرأس سنة، وصورة ذلك أن يضع أصابع يديه على مقدم رأسه وكفيه على فوديه ويمدهما إلى قفاه فيجوز، وأشار بعضهم إلى طريق آخر احترازا عن الماء المستعمل إلا أن ذلك لا يمكن إلا بكلفة ومشقة، فيجوز الأول، ولا يصير الماء مستعملا ضرورة إقامة السنة.

(خانية على هامش الهندية: ١/٣٥)

٢۔ قال الإمام الزيلعي رحمه الله تعالى:

(ومسح كل رأسه مرة وأذنيه بمائه) أي ومسح كل أذنيه بماء الرأس لأنه معطوف على الرأس، وتكلموا في كيفية المسح، والأظهر أنه يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه، ويمدهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بأصبعيه، ولا يكون الماء مستعملا بهذا؛ لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذه الطريقة، وما قاله بعضهم من أنه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد؛ لأنه لا بد من الوضع والمد، فإن كان مستعملا بالوضع الأول فكذا بالثاني، فلا يفيد تأخيره، ولأن الأذنين من الرأس بالنص أي حكمهما حكم الرأس، ولا يكون ذلك إلا إذا مسحهما بماء مسح الرأس، ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس، فالأذن أولى لكونه تبعا له. (تبيين الحقائق: ١/٦)

٣۔ قال الحافظ العيني رحمه الله تعالى:

في الدراية: وكيفية الاستيعاب أن يبل كفيه وأصابع يديه ويضع بطون

ثلث من كل كف على مقدم الرأس، ويعزل السبابتين والإبهامين، ويجافي الكفين، ويمرهما إلى مؤخر الرأس، ثم يمسح الفودين بالكفين، ويمدهما إلى مقدم الرأس، ويمسح ظاهر الأذنين بباطن الإبهامين وباطن الأذنين بباطن السبابتين، ويمسح رقبته بظاهر اليدين حتى يكون ماسحا ببلل لم يصر مستعملا. هكذا روت عائشة رضي الله تعالى عنها مسح رسول الله ﷺ وهكذا المنقول عن السلف، وعن أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى أنه يبدأ من أعلى رأسه إلى جبهته، ثم إلى قفاه عكسه: كذا في مبسوط شيخ الإسلام.

قلت: حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أخرجه النسائي أنها وصفت وضوءه عليه السلام، ووضعت يديها في مقدم رأسها، ثم مسحت إلى مؤخره، ثم أمرّت يديها بأذنيها، ثم مدت على الخدين.

قالوا: الذي ذكره صاحب الدراية ونسبه إلى عائشة رضي الله تعالى عنها لم يذكره أحد من أئمة الحديث على الوجه المذكور، ولا عن غير عائشة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم الذين وصفوا وضوء رسول الله ﷺ، وأخرج أبو داود حديث طلحة بن مصرف، وفيه: رأيت رسول الله ﷺ يمسح رأسه مرة واحدة حتى بلغ القذال، وهو أول القفا. وقال مسدد: مسح رأسه من مقدمه إلى مؤخره حتى أخرج يديه من تحت أذنيه، وأخرجه الطحاوي ولفظه: رأيت رسول الله ﷺ يمسح مقدم رأسه حتى بلغ القذال من مقدم عنقه، وأخرج النسائي حديث عبد الله بن زيد، وفيه: ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه، فهذه أوجه كثيرة يختار المتوضي أيها شاء، واختار بعض أصحابنا رواية عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه، وذكر السغناقي في كيفية المسح كما نقلناه عن الدراية، ثم قال: كذا علمنا عين الأعيان الأستاذ المتقن مولانا فخر الدين المايرمغي رحمه الله تعالى: إلا أن

الرواية منصوصة في المبسوط على أن الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حالة الاستعمال. قال الرازي: إن في الممسوح يستوعب الحكم جميع الرأس كما في المغسولات، فكما أن في المغسولات الماء في العضو لا يصير مستعملا، فكذلك في حكم إقامة السنة في الممسوح، ولكن يجب أن يستعمل فيه ثلث أصابع اليد في الاستيعاب؛ ليقوم الأكثر مقام الكل، حتى إنه لو مسح بإصبعه بجوانبها الأربعة لا يجوز في الأصح؛ لعدم استعمال أكثر الأصابع. فانظر هل ترى أحدًا من الشراح وهم أئمة كبار قد أثبت للحديث شيئًا مما ذكره من الصورة المذكورة في كيفية مسح الرأس بالاستيعاب؟ (بناية ١/١٧٨)

٤ـ قال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى:

والمسنون في كيفية المسح أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه آخذًا إلى قفاه على وجه يستوعب، ثم يمسح أذنيه على ما يذكره، وأما مجافاة السباحتين مطلقًا ليمسح بهما الأذنين والكفين في الإدبار ليرجع بهما على الفودين فلا أصل له في السنة؛ لأن الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال، والأذنان من الرأس حتى جاز اتحاد بلتهما، ولأن أحدًا ممن حكى وضوء رسول الله ﷺ لم يؤثر عنه ذلك، فلو كان ذلك من الكيفيات المسنونة وهم متنازعون في حكايتها لتركيب، وهي غير متبادرة لنصوا عليها. (فتح القدير ١/١٢)

٥ـ قال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى:

قال الزاهدي: وهذا لا يفيد؛ إذ لا بد من الوضع والمد، فإن كان مستعملا بالأول فكذا بالثاني، فلا يفيد تأخيره انتهى. وأيضا قد اتفقوا أن الماء ما دام في العضو لم يكن مستعملا، فالأولى أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما إلى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه ولا يكون الماء مستعملا؛ لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا

الطريق. قال في فتاوى قاضيخان: وصورة ذلك أن يضع أصابع يديه على مقدم رأسه، وكفيه على فوديه، ويمدها إلى قفاه، وأشار بعضهم إلى طريق آخر احترازًا عن الماء المستعمل، إلا أن ذلك لا يمكن إلا بكلفة ومشقة فيجوز الأول، ولا يصير الماء مستعملا ضرورة إقامة السنة انتهى. (غنية: صـ ۲۳)

٦ـ نقل العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى ما قدمنا من نص الإمام الزيلعي رحمه الله تعالى وقرره (البحر الرائق: ۱/۲٦)

۷ـ قال العلامة المخدوم محمد جعفر البوبكاني رحمه الله تعالى في الكافي: ومسح كل رأسه أي سنة، وهو أن يضع أصابع يديه على مقدم رأسه، وكفيه على فوديه، ويمد إلى قفاه انتهى، فبعد مسح الربع لا يصير الماء مستعملا في حق اقامة سنة الاستيعاب، كذا في الخانية وشرح المنية، فلا يحتاج في المسح إلى أن يجافي كفيه عن فوديه أولا. من المضمرات. (متانة: ۱/۸۸)

۸ـ قال العلامة ابو السعود رحمه الله تعالى:

(قوله وكيفيته أن يبل كفيه الخ) فيه كلام ليعقوب باشا حموي. قال شيخنا: حاصله ـ كما في الدرر تبعا للزيلعي ـ أن هذه الكيفية لا تفيد عدم الاستعمال؛ لأنه لابد من الوضع والمد، فإن كان مستعملا بالوضع الأول فكذا بالثاني، فلا يفيد تأخيره. زاد في الدرر: إن الماء ما دام في العضو فقد اتفقوا على عدم استعماله. (فتح المعين: ۱/۳۸)

۹ـ قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

والأظهر في كيفية المسح أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما إلى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه، ولا يكون الماء مستعملا بهذا، كذا في البحر عن الزيلعي، وما قاله بعضهم إنه يجافي كفيه حال المسح رده في البحر.

(حاشية الطحطاوي على الدر المختار: ۱/۷۳)

فقط واللہ تعالیٰ اعلم

۱۰ـ وقال أيضاً:

وله كيفيات متعددة وردت بها الأحاديث، ذكر نبذة منها في البناية، واختار بعض أصحابنا رواية عبد الله بن زيد بن عاصم المتفق عليها، وهي بمعنى رواية محمد رحمه الله تعالى في موطئه عن مالك: مسح بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي منه بدا، ومن ثم قال الزيلعي: والأظهر أنه يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه اهـ واختاره قاضيخان، وقال الزاهدي: هكذا روي عن أبي حنيفة ومحمد اهـ قال في الخانية: ولا يكون الماء بهذا مستعملا ضرورة إقامة السنة اهـ وما في الخلاصة وغيرها من أنه يضع على مقدم رأسه من كل يد ثلثة أصابع، ويمسك إبهاميه وسبابتيه، ويجافي بطن كفيه، ثم يضع كفيه على جانبي رأسه ففيه تكلف ومشقة. كما في الخانية، بل قال الكمال: لا أصل له في السنة. (حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح: صـ ٤٠)

۱۱ـ قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

(قوله مستوعبة) ..... قال الزيلعي: وتكلموا في كيفية المسح، والأظهر أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه، ويمدهما إلى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه اهـ وما قيل من أنه يجافي المسبحتين والإبهامين ليمسح بهما الأذنين والكفين ليمسح بهما جانبي الرأس خشية الاستعمال فقال في الفتح: لا أصل له في السنة، لأن الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال، والأذنان من الرأس.

(ردالمحتار: ۱/۱۱۲)

۱۲ـ قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى:

ثم اختلفت عبارات أصحابنا في الكيفية، فذكر في المحيط أنه يضع من كل واحدة من يديه ثلث أصابع على مقدم رأسه سوى الإبهام

والسبابة، ويجافي بين كفيه، و يمدهما إلى القفا، ثم يضع كفيه على مؤخر رأسه ويمدهما إلى مقدمه، ثم يمسح ظاهر كل أذن لكل إبهام وباطنه من مسبحته. وفي الينابيع كما نقله العيني: المسح أن يضع الخنصر والبنصر من كل يد على مقدم الرأس من منبت الشعر، ويمدهما إلى نصف رأسه، ثم يرفعهما، ويضع الوسطيين في وسط رأسه، ويمدهما إلى منبت الشعر من قفاه، ثم يمدهما إلى وسط رأسه، ثم يضع الخنصر والبنصر في وسط رأسه ويمدهما إلى مقدم رأسه، ثم يمدهما إلى وسط رأسه، ثم يمدهما إلى قفاه، ثم يدخل السبابة في أذنه ويديرها في زواياها، وهكذا نقله في التاترخانية عن الملتقط، وذكر في الخلاصة مثل ما في المحيط.

وفي فتاوى قاضيخان: صورة ذلك أن يمسح أصابع يديه على مقدم رأسه وكفيه على فوديه، ويمدهما إلى قفاه، وأشار بعضهم إلى طريق آخر احترازا عن الماء المستعمل، إلا أن ذلك لا يمكن إلا بكلفة ومشقة فيجوز الأول، ولا يصير الماء مستعملا؛ ضرورة إقامة السنة انتهى.

وفي تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي: الأظهر في المسح أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه، ويمدهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس، ثم يمسح أذنيه بإصبعيه، ولا يكون الماء مستعملا بهذا؛ لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا الطريق، وما قاله بعضهم من أنه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد؛ لأنه لا بد من الوضع والمد، فإن كان مستعملا بالوضع الأول، فكذا بالثاني، فلا يفيد تأخيره، ولأن الأذنين من الرأس بالنص أي حكمهما حكم الرأس، ولا يكون ذلك إلا إذا مسحهما بماء مسح به الرأس، ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس، فالأذن أولى أن يكون تبعا انتهى.

قلت: ما جعله أظهر أظهر بلا ريب، أما عقلا فلما ذكره، وأما نقلا فلكونه ظاهر الأحاديث المروية في المسح، وكذا اختاره قاضيخان،

وحققه ابن الهمام، وصاحب البحر، والنهر، والغنية، وغيرهم، وما ذكره في المحيط وغيره لا أصل له في السنة كما نص عليه ابن الهمام، وذكر الأكمل في العناية الكيفية المذكورة في المحيط وغيره وقال: هكذا روت عائشة رضي الله تعالى عنها مسح رسول الله ﷺ، وتعقبه العيني بأنه لم يذكر هذه الكيفية أحد من أئمة الحديث عن عائشة، ولا عن غيرها من الصحابة رضي الله تعالى عنهم الذين وصفوا وضوء رسول الله ﷺ، والذي روى النسائي عن عائشة رضي الله تعالى عنها هو أنها وصفت وضوء النبي ﷺ، ووضعت يديها في مقدم رأسها، ومسحت إلى مؤخره، ثم أمرت يديها بأذنيها، ثم مدت على الخدين. (سعاية: ۱/۱۳۲)

صحیح طریقہ:

احادیث مذکورہ میں مسح رأس کے مختلف طرق مروی ہیں، جن میں سے قول مختار یہ ہے کہ دونوں ہاتھ پورے مقدم رأس پر رکھ کر گدی تک لے جائے اور بس، واپس نہ لوٹائے، کما مر۔

کانوں کا مسح:

کانوں کی پشت کا مسح انگوٹھوں سے کیا جائے۔

عوام وخواص اس کو بھی ماء مستعمل سے احتراز والے نظریہ پر مبنی سمجھتے ہیں جو صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ یہ طریقہ متعدد احادیث سے ثابت ہے:

۱۔ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ مسح أذنيه داخلهما بسبابتيه، وخالف بإبهاميه إلى ظاهر أذنيه. (مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۱۸)

۲۔ وكذا روى عنه ابن ماجة رحمه الله تعالى بإسناد صحيح. (سعاية: ۱/۱۳۶)

۳۔ وكذا روى عنه النسائي رحمه الله تعالى. (حوالہ بالا)

۴۔ وروي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله تعالى عنه مثله. (سعاية: ۱/۱۳۷)

۵۔ وكذا فعل ابن عمر رضي الله تعالى عنهما. (مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۱۸)

٦۔ وكما أخرجه عبد الرزاق رحمه الله تعالى۔ (مصنف عبد الرزاق: ١٢٠/١)

مسح رقبہ:

قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى: ثم الثابت من الأخبار المذكورة أنه ﷺ مسح قفاه مع رأسه وجر يديه إلى القفاء وأخرجهما من أسفل عنقه، وأما ما ذكره أصحابنا منهم صاحب النهاية وغيره في كيفيته أنه يمسح الرقبة بعد مسح الرأس والأذنين بظهور الأصابع الثلث فلم أجد له أصلا، ولذا تركته بعد ما كنت أعمله، وأخذت بما ثبت في الأحاديث.

(سعاية: ١/١٢٨)

اس تحریر میں مسح بظہور الاصابع کے عدم ثبوت کا قول بلاشبہ صحیح ہے، مگر مسح رقبہ کی اذنین پر تقدیم پر احادیث مخرجہ میں لفظ قفا و قذال سے استدلال صحیح نہیں، اس لیے کہ یہ سر کا جزء ہے اور رقبہ ایک مستقل عضو، جن روایات میں رقبہ کا ذکر ہے ان میں تقدیم پر کوئی دلالت نہیں، بلکہ ایک روایت میں رقبہ کا ذکر اذنین کے بعد ہے جس سے تاخیر مسح معلوم ہوتی ہے۔ (سعایہ: ١/١٧٩)

علاوہ ازیں الأذنان من الرأس سے بھی ثابت ہوا کہ مسح رقبہ مؤخر اور بماء جدید بطون اصابع سے ہے۔

تیمم کا طریقہ مخترعہ:

شریعت مقدسہ کے مقابلہ میں توہمات کی وبا نے مسح رأس کی طرح تیمم کا بھی یہ طریقہ خود گھڑ لیا ہے کہ پہلے ایک ہاتھ کی صرف انگلیاں دوسرے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھ کر کہنی تک لیجائے، پھر واپسی میں بازو کی اندر کی طرف صرف ہتھیلی لگا کر کہنی سے گٹے تک لائے۔

یہ طریقہ بھی ابتداء اسلام سے پانچ سو سال بعد چھٹی صدی میں اختراع کیا گیا ہے، كما هو ظاهر من كلام الإمام الكاساني رحمه الله تعالى حيث عزاه إلى بعض مشايخه.

اس کا بطلان اور خلاف عقل و شرع ہونا مسح رأس کے طریقہ مذکورہ سے بھی زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ پانی کے مستعمل ہونے کا حکم متفق علیہ ہے اور مٹی کے مستعمل ہونے میں اختلاف ہے، مستعمل نہ ہونے کا قول اکثر ہونے کے علاوہ ارجح بھی ہے، معہذا حیرت ہے کہ جن فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے مسح رأس کے طریقہ مخترعہ پر رد فرمایا ہے انہی میں سے اکثر بدعت تیمم کے بارے میں خاموش نظر آ رہے ہیں، تاہم بعض محققین نے اس پر بھی تردید فرمائی ہے، اور مسح رأس کے طریقہ مخترعہ کی طرح اسے بھی باطل، لغو اور مثل د

ثابت کے خلاف قرار دیا ہے۔

۱۔ قال الحافظ ابن القیم رحمہ اللہ تعالیٰ:

وأما ما ذكر في صفة التيمم من وضع بطون أصابع يده اليسرى على ظهور اليمنى، ثم إمرارها إلى المرفق، ثم إدارة بطن كفه على بطن الذراع وإقامة إبهامه اليسرى، كالمؤذن إلى أن يصل إلى إبهامه اليمنى فيطبقها عليها، فهذا مما يعلم قطعا أن النبي ﷺ لم يفعله، ولا علمه أحدا من أصحابه، ولا أمر به، ولا استحسنه، وهذا هديه إليه التحاكم.

(زاد المعاد على هامش الزرقاني: ١٨٨/١)

۲۔ قال الحافظ العيني رحمہ اللہ تعالیٰ:

ثم يضرب أخرى لينفضهما، ويمسح بباطن أربع أصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤوس الأصابع إلى المرفقين، ثم يمسح بباطن كفه اليسرى باطن ذراعه اليمنى إلى الرسغ، ويمر على إبهام يده اليمنى، ثم يفعل بيده اليسرى كذلك.

قال صاحب الدراية: هكذا حكى ابن عمر وجابر رضي الله عنهم تيمم رسول الله ﷺ وعلمه ﷺ الأسلع رضي الله عنه.

قلت: حديث ابن عمر رضي الله عنهما رواه أبو داود وفيه: ضرب بيديه على حائط ومسح بهما وجهه، ثم ضرب أخرى ومسح ذراعيه الحديث. وسنده ضعيف، ولابن عمر رضي الله عنهما أحاديث غير هذا، وقد ذكرناها عن قريب، وله حديث آخر أخرجه الحاكم والدارقطني من حديث سالم عن أبيه قال: تيممنا مع رسول الله ﷺ فضربنا بأيدينا على الصعيد الطيب، ثم نفضنا أيدينا فمسحنا بها وجوهنا، ثم ضربنا ضربة أخرى الصعيد، ثم مسحنا بأيدينا من المرافق إلى الأكف على منابت الشعر من ظاهر وباطن، وفيه سليمان بن أبي داود، وهو ضعيف.

حديث جابر رضي الله عنه ذكرناه أيضا.

وحديث أسلع أخرجه الطبراني في كتابه الكبير بإسناده عن الأسلع ـ رجل من بني أعرج بن كعب ـ قال: كنت أخدم النبي عليه السلام فقال لي: يا أسلع! قم، ارحل لي، قلت: يا رسول الله أصابتني جنابة، فسكت عني ساعة حتى جاء جبرئيل بالصعيد الطيب قال: قم يا أسلع! قال الراوي: ثم أرى الأسلع كيف علمه رسول الله ﷺ التيمم، قال: ضرب رسول الله ﷺ بكفيه الأرض، ثم نفضهما، ثم مسح بهما وجهه حتى أمر على اللحية، ثم أعادهما إلى الأرض فمسح بكفيه الأرض فدلك أحدهما بالأخرى، ثم نفضهما، ثم مسح ذراعيه ظاهرهما وباطنهما.

وأخرجه الطحاوي، والدارقطني، والبيهقي، وأبو بكر الرازي في معرفة الصحابة، والحافظ في كتاب الرجال، وابن الأثير في كتاب الصحابة، وابن حزم في المحلى، وضعف هذا الحديث، ثم العجب من صاحب الدراية يقول: هكذا حكى ابن عمر اهـ.

فانظر هل يناسب ما في هذه الأحاديث ما ذكره صاحب الهداية الذي نقله في الرواية؟ غاية ما في الباب الموافقة في الضربتين والنفض، وأعجب منه ما قاله الأكمل: وقد حكى ابن عمر وجابر رضي الله تعالى عنهم تيمم رسول الله ﷺ وكيفيته أن يضرب بيديه الأرض إلى آخر ما ذكره في الزاد.

(بناية: ١/٣٠٦)

٣ـ قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

(وكيفيته قد علمتها من فعله ﷺ) حين سئل كما تقدم، وهذه الكيفية وردت عن الإمام أيضاً حين سأله أبو يوسف عنها، وأما ما ذكره بعضهم من أنه يمسح بباطن أربع أصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤوس الأصابع إلى المرفق، ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى من المرفق إلى الرسغ، ويمر بباطن إبهامه اليسرى على ظاهر إبهامه اليمنى، ثم يفعل باليسرى كذلك ـ لم يرد في الأحاديث ما يدل عليه كما قاله في

البناية، وإن ادعى صاحب العناية أنه ورد، وأيضاً لم ينقل عن صاحب المذهب، وما قاله ابن أمير حاج عن مشايخه أن الأحسن في مسح الذراعين أن يمسح بثلاث أصابع يده اليسرى أصغرها ظاهر يده اليمنى إلى المرفق، ويمسح المرفق، ثم يمسح باطنها بالإبهام والمسبحة يعني ما بينهما إلى رؤس الأصابع، ثم يفعل باليسرى كذلك. قال في البدائع عن بعض علماء المذهب: أنه تكلف والأحسن هو الموافق للمنقول.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ٦٥)

٤ـ قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

(قوله فإن التراب الذي على يده يصير مستعملا بالمسح الخ) فيه نظر؛ لأنه إن استعمل بأول الوضع يلزم أن لا يجزئ في باقي العضو، وإلا يستعمل بأول الوضع كالماء لا يلزم ما ذكره، وهو كذلك، يؤيده ما قاله العارف في شرح هدية ابن العماد عن جامع الفتاوى، وقيل يمسح بجميع الكف والأصابع لأن التراب لا يصير مستعملا في محله، ولذا عبر بعضهم في هذه الكيفية بقوله: والأحسن إشارة إلى تجويز خلافه، إلا أن يقال المراد أنه يصير مستعملا صورة لا حقيقة، ولكن الفرق ظاهر بين هذا وبين قوله: حتى لو ضرب يديه مرة الخ تأمل. (منحة الخالق على هامش البحر الرائق: ١/١٤٦)

٥ـ وكذا نقل عنه العلامة الرافعي رحمه الله تعالى وقرره.

(التحرير المختار: ١/٢٩)

٦ـ قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى:

(قوله والأحسن في مسح الذراعين) إنما خصه بالذكر لكون مسح الوجه مما لا يحتاج إلى بيان الكيفية، ووجه كون هذه الكيفية أحسن التحرز عن استعمال الغبار المستعمل، وإن كان ذلك غير مضر، فلو مسح بكل الكف والأصابع جاز كما في البزازية (وبعد سطرين) ومن ههنا تفطنت دفع ما يتراءى وروده أن هذه الكيفية بهذه الطريقة مما لا أصل

لها في السنة كما صرح به ابن القيم في زاد المعاد، فكيف يكون أحسن؟ وذلك لأنه وإن لم يرد نص صريح في ذكر هذه الكيفية لكن التحرز عن مواضع الشبهات والاحتياط في مقامات الاختلاف ثبت استحسانه بالنصوص الشرعية والأصول النقلية، ولا شبهة في أن استعمال الماء المستعمل موضع شبهة لمكان الاختلاف فيه، فالتحرز عنه مستحسن، ولا كيفية تشتمل على التحرز عنه مع السهولة إلا هذه فتكون مستحسنة لا محالة. (سعاية: ١/١٢٥)

سعایہ کی اس تحریر میں امور ذیل قابل توجہ ہیں:

(۱) حضور اکرم ﷺ، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ائمہ دین رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان کے بعد ابتداء اسلام سے پانچ سو سال کے طویل عرصہ میں مشائخ مذہب رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی کو بھی اس موقع پر موضع شبہ ہونے کا خیال تک بھی کیوں نہیں آیا؟ کیا معاذ اللہ ان سب کے علم میں نقص تھا کہ موضع شبہ کا ادراک نہ کر سکے یا علم کے باوجود ورع و تقویٰ میں نقص تھا؟ جس اسلام کی پانچ صدیاں گزرنے کے بعد اس کے علم و عمل میں ایسا خلل پیدا ہوا جس سے حضور اکرم ﷺ اور آپ کے تلامذہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ان کے بعد پانچ سو سال تک تمام ائمہ اسلام رحمہم اللہ تعالیٰ سب کے سب غافل رہے، کیا وہ اسلام قابل قبول ہو سکتا ہے؟

(۲) خود سعایہ ہی میں مسح راس کے طریقۂ مختار کو عمل قرار دیا ہے حالانکہ استعمال ماء مستعمل کا عدم جواز متفق علیہ ہے اور مذہب مستعمل میں اختلاف ہے، بہر حال اسے موضع شبہ قرار دے کر احتیاط کا حکم دیا جائے تو مسح میں طریق اول احوط ہے بلکہ وجوب احتیاط کا حکم ہونا چاہیے۔

یہ فرق صحیح نہیں کہ مسح میں استیعاب سنت ہے اور تیمم میں فرض، اس لیے کہ اقامت سنت کے لیے استعمال ماء مستعمل کا جواز نہ کہیں منقول ہے نہ معقول۔

حقیقت یہ ہے کہ تیمم کا طریقۂ مختار مسح کے طریقۂ مختار سے بھی زیادہ قبیح ہے، غالباً اسی لیے صاحب خلاصہ کو مسح کے اس طریق کو مستحسن قرار دینے کے باوجود طریق تیمم کے استحسان کی جرأت نہیں ہوئی۔

واللہ الہادی الی سبیل الرشاد

۵ ربیع الاول ۱۴۱۱ھ

باب المسح على الخفين والجبيرة

پٹی پر پانی بہادیا تو مسح ضروری نہیں

سوال: وضوء میں جن اعضاء کا دھونا فرض ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، اگر ان پر کوئی زخم ہو اور زخم پر پلاسٹر یا کوئی پٹی باندھی ہوئی ہو تو وضوء کرتے ہوئے اس پٹی پر پانی بہانے کے بعد مسح بھی ضروری ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

دھونے یا پانی بہانے کے بعد مسح ضروری نہیں۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولو أدخل رأسه الإناء أو خفه أو جبيرته وهو محدث أجزأه.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله أجزأه) أي إن أصاب الماء قدر الفرض ط (رد المحتار: ١/ ٢٨٦) والله سبحانه وتعالى أعلم

۳ صفر ۱۴۱۹ھ

باب الحیض

دم بعد الاسقاط سے متعلق بعض عبارات کی وضاحت

سوال: اسقاط کی صورت میں حمل کتنی مدت کا ہو تو اس کے بعد والا خون نفاس شمار ہوگا؟ اس بارے میں عبارات فقہ مضطرب ہیں، سب عبارات پر نظر فرما کر تشفی بخش جواب سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس پر اتفاق ہے کہ چار ماہ مکمل ہونے کے بعد اسقاط ہو تو اس کے بعد آنے والا خون نفاس ہے، چار ماہ پورے ہونے سے قبل اسقاط ہو تو یہ خون نفاس نہیں، بلکہ کم از کم تین روز جاری رہے تو حیض ہے ورنہ استحاضہ۔

اصل مدار حکم یہی چار ماہ کی مدت ہے، آگے اضطراب اقوال اس میں ہے کہ چار ماہ میں استبانۂ خلق سے کسی عضو کا ظہور مراد ہے یا نفخ روح؟

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال یہ ہے کہ اس مدت سے قبل بھی بعض اعضاء کے ظہور کا مشاہدہ ہے، اس لیے یہاں استبانۂ خلق سے نفخ روح مراد ہے، جو چار ماہ مکمل ہونے کے بعد ہوتا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ولا يستبين خلقه إلا في مائة وعشرين يوما كذا ذكره الشارح الزيلعي في باب ثبوت النسب، والمراد نفخ الروح وإلا فالمشاهد ظهور خلقته قبلها. (البحر الرائق: ۱/۲۱۸)

اس پر علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے رد المحتار اور حاشیہ منحۃ الخالق میں رد فرمایا ہے اور ائمہ فقہ کی نصوص سے ثابت فرمایا ہے کہ استبانۂ خلق سے ظہور بعض اعضاء مراد ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

(قوله ولا يستبين خلقه الخ) قال في البحر المراد نفخ الروح وإلا فالمشاهد ظهور خلقه قبلها اهـ وكون المراد به ما ذكر ممنوع، وقد وجهه في البدائع وغيرها بأنه يكون أربعين يوما نطفة وأربعين علقة وأربعين مضغة، وعبارته في عقد الفرائد: قالوا: يباح لها أن تعالج في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو، وقدروا تلك

مگر علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ کے اشکال یعنی چار ماہ سے قبل مشاہدۂ بعض اعضاء کا کوئی جواب نہیں دیا۔ علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ عبارت فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں استبانت تامہ مراد ہے، اور چار ماہ سے قبل استبانت کی ابتداء ہوتی ہے، استبانت تامہ نہیں ہوتا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

(قوله لكن يشكل على ذلك قول البحر الخ) ويمكن أن يقال إن مراد الفقهاء إنما هو تمام استبانة الخلق، ولا ينافي هذا أن مبدأ الاستبانة يكون في أقل من ذلك، وعلى هذا يكون لفظ الخلق المضاف للضمير مفردا مضافا فيعم تأمل. (التحرير المختار: ١/٣٩) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٧/جمادی الاولیٰ ١٤١٠ھ

متحیرہ کے احکام

سوال: مستحاضہ کن کن صورتوں میں متحیرہ ہوتی ہے، اس کی تفصیل اور متحیرہ کے احکام وضاحت سے تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

درج ذیل صورتوں میں مستحاضہ متحیرہ کہلاتی ہے:

① مرض استحاضہ سے قبل ایام حیض کی تعداد متعین نہ تھی۔

② ایام حیض کی تعداد متعین تھی مگر ایام طہر کی تعداد متعین نہ تھی۔

③ ایام حیض وطہر دونوں کی تعداد متعین تھی مگر ایام حیض کا مہینہ میں وقوع متعین نہ تھا، کبھی مہینے کے شروع میں، کبھی درمیان میں اور کبھی آخر میں۔

④ مذکورہ بالا تینوں چیزیں متعین تھیں مگر ان میں سے کوئی ایک یاد نہیں رہی۔

متحیرہ کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ اگر وہ تحری پر قادر ہو یعنی کچھ ایام کے بارے میں خیال قائم کر سکتی ہو کہ یہ ایام حیض ہیں تو وہ حیض اور باقی ایام طہر شمار ہوں گے۔

اس کے احکام کی تفصیل یہ ہے:

١ جن ایام میں حیض کا ظن غالب ہو ان میں نماز نہ پڑھے۔

اگر ایامِ عادت کے بعد بھی دھبہ لگا تو جب تک صفائی کا اطمینان نہ ہو جائے نماز نہ پڑھے، البتہ اگر دس دن اسی طرح گزر گئے تو گیارھویں دن نماز فرض ہے۔

پھر ان دس دنوں کے بعد اگر پورے پندرہ دن صفائی کے نہ ملے تو ایامِ عادت سے زائد چھوڑی ہوئی نمازیں قضاء کرے۔

اگر دن متعین نہیں یا دن متعین ہیں مگر دھبہ دوسرے ایام میں لگا تو نماز نہ چھوڑے، البتہ اگر اس سے پہلے حیض کے بعد کم از کم پندرہ دن صفائی رہی اور دھبہ لگنے کے بعد تیسرے دن کے آخری حصہ میں یا اس کے بعد پھر دھبہ لگا، خواہ اس درمیان میں بھی دھبہ لگتا رہا ہو یا صفائی رہی ہو، بہر حال یہ حیض ہے، نماز چھوڑ دے، اس کی زیادہ سے زیادہ مقدار پہلے دھبہ کے وقت سے دس دن پورے ہونے تک ہے، اس درمیان میں جب بھی صفائی کا اطمینان ہو جائے نماز شروع کر دے، گیارھویں دن بہر حال نماز فرض ہے۔

اگر پہلے دھبے کے بعد پندرہ دن پورے ہونے سے پہلے کوئی دھبہ لگا تو اس کو مسلسل جریانِ خون قرار دیا جائے گا، اگر ایامِ حیض کی تعداد متعین تھی تو اس کے مطابق ورنہ ابتدائی دس دن حیض کے شمار ہوں گے اور باقی استحاضہ، یہ ایامِ حیض گزر جانے کے بعد نماز پڑھے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۶ ذی القعدہ ۱۴۱۱ھ

حیض واستحاضہ

سوال: حیض و استحاضہ میں فرق، فرضیۃ الصلوٰۃ، سنِ بلوغ اور متحیرہ کے احکام معلوم کرنے کا ضابطہ کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

طہر صحیح: پندرہ دن سے کم نہ ہو اور دو حیضوں کے درمیان ہو۔

طہر فاسد: پندرہ ایام یا زیادہ ہو تو فاصل ہے ورنہ نہیں۔

الدماء الفاسدۃ:

① نو سال سے کم عمر میں۔

② پچپن سال سے زیادہ عمر میں۔ الا ان یکون اسود او احمر قانیا فہو حیض۔

③ حالتِ حمل میں۔

(۴) اقل مدت (تین ایام) سے کم۔

(۵) اکثر مدت (دس ایام) سے زیادہ۔

اگر طہر و دم دونوں صحیح ہوں تو ان کے ایام کے مطابق معتادہ ہوگی۔

اگر صرف طہر صحیح ہو مثلاً حمل سے حیض ظاہر ہوا اور وضع حمل کے بعد طہر صحیح کا زمانہ پایا، پھر استمرار دم شروع ہو گیا تو ایام طہر کے مطابق معتادہ ہوگی اور ابتداء استمرار سے دس دن حیض کے ہوں گے۔

اگر صرف دم صحیح ہو تو اس کے ایام کے مطابق معتادہ ہوگی اور مہر کے ہر مہینہ کے بقیہ ایام متعین ہوں گے۔

دم معتادہ دس ایام سے زیادہ ہو گیا، خواہ زیادتی ایام عادت سے قبل ہو یا بعد، ان مجموعہ ایام میں عادت کے پورے ایام یا کم از کم تین دن آ جائیں تو وہ ایام حیض ہیں اور ان سے قبل و بعد کے ایام میں استحاضہ، اگر مجموعہ میں ایام عادت سے تین دن نہ آئیں تو ابتداء دم سے ایام عادت کے برابر حیض، بقیہ استحاضہ۔

ایام قبلیہ و ایام عادت کا مجموعہ دس سے زائد ہو تو ایام قبلیہ میں شبہ کی وجہ سے بحکم مستحاضہ جان فرضیہ صلوٰۃ و جواز الوضوء اور دوسرے سب احکام میں طاہر و سمجھی جائے گی۔

سقوط الصلوٰۃ:

انقضاء وقت سے بقدر لفظ "اللہ" قبل حیض آ گیا تو یہ نماز معاف ہے۔

وجوب الصلوٰۃ:

انقطاع لاکثر المدۃ میں بقدر لفظ "اللہ" وقت مل گیا تو یہ نماز فرض ہوگی۔

انقطاع قبل اکثر المدۃ ہوا تو غسل کے بعد بقدر لفظ "اللہ" وقت ملنے سے نماز فرض ہوگی۔

دوسرے حیض کے اختتام تک پہلے حیض کی ابتداء و انتہاء کی تاریخ اور صحیح وقت گھنٹہ مع منٹ کا یاد رکھنا واجب ہے۔

اگر گزشتہ حیض کی مدت (دن، گھنٹے، منٹ) پوری ہونے سے قبل خون بند ہو گیا اور سفید پانی بھی شروع ہو گیا تو اس کے بعد اتنی دیر انتظار کرنا واجب ہے کہ نماز کا مستحب وقت ختم ہونے سے قبل غسل کر کے نماز پڑھ سکے۔

سفید پانی اور وقت مستحب کے آخر تک انتظار صرف اسی صورت کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے سوا کسی صورت میں فرضیت نماز کے لیے ان دونوں میں سے کوئی چیز ضروری نہیں۔

حلّ الوطء:

انقطاع لاکثر المدۃ میں فوراً حلال۔

انقطاع لتمام العادۃ میں غسل یا فرضیۃ الصلوٰۃ فی الذمہ کے بعد۔

انقطاع قبل العادۃ میں شرط مذکور کے علاوہ تمام العادۃ بھی لازم ہے، اس سے قبل حلال نہیں۔

ضابطہ برائے متحیرہ:

جن ایام میں حیض یا طہر کا ظن غالب ہو ان میں ظن غالب کے مطابق حیض یا طہر۔

دخول فی الحیض میں تردد ہو تو ہر نماز وضوء سے پڑھے۔

خروج من الحیض میں تردد ہو تو ہر نماز غسل کرکے پڑھے اور ہر دوسری نماز کے ساتھ پہلی نماز کا اعادہ کرے۔

جس کو ہر دن میں حیض ہونے کا تردد ہو اس کے ساتھ ہمیشہ کے لیے وطء حرام ہے۔

جس کو ہر نماز کے لیے غسل کرنے کی مشقت کا تحمل نہ ہو وہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مطابق ہر قمری ماہ کے شروع کے سات دن حیض شمار کرے، باقی طہر۔ وطء پندرہ دن کے بعد جائز ہے۔ جس کو عدد یاد ہو وہ ابتداء ماہ سے بقدر ایام حیض حیض شمار کرے، باقی طہر۔ وطء ایام حیض کی تعداد کے بعد جائز ہے۔

اس تجویز پر از خود عمل کرنے کی بجائے کسی مفتی کے مشورہ سے کرے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرہ رجب ۱۴۱۷ھ

حالتِ حیض میں استمتاع کا حکم

سوال: ایام حیض میں بیوی سے استمتاع کی کیا تفصیل ہے؟ کس حصے سے جائز اور کس حصے سے ناجائز ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

ایام حیض میں جماع کی حرمت نص قرآن سے ثابت ہے۔

استمتاع بما فوق السرۃ وما تحت الرکبۃ بالاتفاق جائز ہے اور استمتاع ما بین السرۃ والرکبۃ بلا حائل میں اختلاف ہے، امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جائز ہے اور شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں حرام۔

فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کو ترجیح دی ہے، البتہ علامہ سروجی نے امام محمد

رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو ترجیح دی ہے لیکن امام ابن الہمام اور علامہ ابن نجیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کی ترجیح کو دلائل سے رد کیا ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح بخاری میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے: "وھو اقوی دلیلا" مگر شرح ہدایہ میں دونوں اقوال نقل کرنے کے بعد شیخین کی طرف سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ وہ استحباب فوق السرہ وما تحت الرکبۃ پر محمول ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی پیش کردہ حدیث کا دلائل سے منسوخ ہونا ثابت کیا ہے۔

قال الإمام الطحاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: ثم نظرت بعد ذلك في هذا الباب وفي تصحيح الآثار فيه فإذا هي تدل على ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ لا على ما ذهب إليه محمد رحمہ اللہ تعالیٰ، وذلك أنا وجدناها على ثلاثة أنواع: فنوع منها ما روي عن رسول الله ﷺ أنه كان يباشر نساءه وهن حيض فوق الإزار، فلم يكن في ذلك دليل على منع الحائض من المباشرة تحت الإزار لما قد ذكرناه في موضعه من هذا الباب، ونوع آخر منها، وهو ما روى عمير مولى عمر عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن رسول الله ﷺ على ما ذكرنا في موضعه، فكان في ذلك دليل منع من جماع الحائض تحت الإزار؛ لأن ما فيه من كلام رسول الله ﷺ وذكره ما فوق الإزار، فإنما هو جواب لسؤال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ إياه: ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضا؟ فقال: له ما فوق الإزار، فكان ذلك جواب سؤاله لا نقصان فيه ولا تقصير، ونوع آخر، وهو ما روي عن أنس رضی اللہ تعالیٰ عنہ على ما قد ذكرناه عنه، فذلك مبيح لإتيان الحائض دون الفرج، وإن كانت تحت الإزار، فأردنا أن ننظر أي هذين النوعين تأخر عن صاحبه، فنجعله ناسخا له، فنظرنا في ذلك فإذا حديث أنس فيه إخبار عما كانت اليهود عليه، وقد كان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بخلافهم، قد روينا ذلك عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما في

كتاب الجنائز، وكذلك أمره الله تعالى في قوله ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ فكان عليه اتباع من تقدمه من الأنبياء حتى يحدث له شريعة تنسخ شريعته فكان الذي نسخ ما كانت اليهود عليه من اجتناب كلام الحائض ومواكلتها والاجتماع معها في البيت، هو ما هو في حديث أنس رضي الله تعالى عنه لا واسطة بينهما، ففي حديث أنس رضي الله تعالى عنه هذا إباحة جماعها فيما دون الفرج، وكان الذي في حديث عمر رضي الله تعالى عنه هذا الإباحة لما فوق الإزار والمنع مما تحت الإزار، فاستحال أن يكون ذلك متقدما لحديث أنس رضي الله تعالى عنه إذا كان حديث أنس رضي الله تعالى عنه هو الناسخ لاجتناب الاجتماع مع الحائض ومواكلتها ومشاربتها، فثبت أنه متأخر عنه وناسخ لبعض الذي أبيح فيه، فثبت بذلك ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله تعالى من هذا بتصحيح الآثار وانتفى ما ذهب إليه محمد رحمه الله تعالى. (طحاوي: ٢٤/٢)

وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى تحت (قوله ولا يأتيها زوجها) وأما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي ومالك رحمهم الله تعالى يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الإزار، ومذهب محمد بن الحسن وأحمد رحمهما الله تعالى لا يحرم ما سوى الفرج، لما أخرج الجماعة إلا البخاري أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت، فسألت الصحابة رضي الله تعالى عنهم رسول الله ﷺ عن ذلك فأنزل الله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ فقال النبي ﷺ: اصنعوا كل شيء إلا النكاح، وفي رواية: إلا الجماع، وللجماعة ما عن عبد الله بن سعد رضي الله تعالى عنه: سألت رسول الله ﷺ عما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ فقال: لك ما فوق الإزار. رواه أبو داود، وسكت عليه، فهو حجة، ويحتمل أن يكون حسنا أو صحيحا، فمنهم من حسنه لكن شارحه أبو

زرعة العراقي صرح بأنه ينبغي أن يكون صحيحًا، وهو فرع معرفة رجال سنده، فثبت كونه صحيحًا، وحينئذ يعارض ما رواه مسلم وغيره خصوصًا، وأنت تعلم أن مسلمًا يخرج عمن لم يسلم من غوائل الجرح، وإذن فلا ترجيح له؛ لأنه مانع وذاك مبيح. وأما ترجيح السروجي قول محمد رحمه الله تعالى بأن أحاديثنا مفهوم لا يعارض منطوقهم، فغلط؛ لأن كونها منطوقًا في المدعى أو مفهومًا بناءً على اعتبار المدعى كيف هو؟ فإن جعلت الدعوى قولنا: جميع ما يحل للرجل من امرأته الحائض ما فوق الإزار، كانت أحاديثنا منطوقًا أعني قوله ﷺ: "لك ما فوق الإزار" جوابًا عن قول السائل: ما يحل لي من امرأتي الحائض؟ فإن معناه جميع ما يحل لك ما فوق الإزار؛ لأن معنى السؤال جميع ما يحل لي ما هو؟ ليطابق الجواب السؤال، وإن جعلت الدعوى: لا يحل ما تحت الإزار، وقالوا: يحل إلا محل الدم كانت مفهومًا، ولا شك أن كلًّا من الاعتبارين في الدعوى صحيح، فعلم أن المفهومية غير لازمة في أحاديثنا، ولا المنطوقية. ثم لو سلم كان هذا المفهوم أقوى من المنطوق؛ لأن زيادة قوة المنطوق على المفهوم ليس إلا لزيادة دلالته على المعنى؛ للزومه له، وهذا المفهوم ـ وهو انتفاء حل ما تحت الإزار مطلقًا ـ لما كان ثابتًا لوجوب مطابقة الجواب السؤال؛ لدلالة خلافها على نقصان في الغريزة أو العجز أو الخبط كان ثبوته واجبًا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصًا ولا تبديلًا؛ لهذا العارض، والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك، فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية ولا المرجوحية بالمفهومية، وقد كان قوله ﷺ على ذلك، فكان لا يباشر إحداهن وهي حائض حتى يأمرها أن تأتزر. متفق عليه، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فإن كان نهيًا عن الجماع عينًا فلا يمتنع أن تثبت حرمة أخرى في محل آخر بالسنة. (فتح القدير: ١/١٤٧)

وقال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: والجواب عن الحديث المذكور أنه محمول على نفلة يمس الوجه والصدر ونحو ذلك.

(العناية ۱: ۳۰٤)

والله سبحانه وتعالى أعلم

منتصف ربيع الأول ١٤١١ﻫ

احکام المعذور

حفاظتِ وضوء کی تدبیر کرنا

سوال: ایک شخص کو سلس البول کا مرض ہے، دریافت طلب امر یہ ہے کہ خروجِ قطرات کو روکنے اور وضوء کی حفاظت کے لیے استنجے یا روئی کا پنبہ وغیرہ رکھنا ضروری ہے یا اسی عذر کی حالت میں نماز پڑھنا جائز ہے؟ نماز ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

معذور پر عذر کو بالکلیہ ختم کرنے یا اس میں تقلیل کرنے کی تدبیر کرنا واجب ہے، لہٰذا اگر ظنِ غالب ہو کہ استنجے یا روئی وغیرہ رکھنے یا عضو کو باندھنے سے اتنی دیر تک خروجِ رطوبت سے حفاظت ہو جائے گی جتنی دیر میں نماز ادا کی جا سکتی ہے تو یہ تدبیر اختیار کرنا واجب ہوگا۔

تدبیر اختیار نہ کرنے پر گناہ ہوگا مگر نماز ہو جائے گی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: يجب رد عذره أو تقليله بقدر قدرته ولو بصلاته مومیا وبرده لا يبقى ذا عذر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وبرده لا يبقى ذا عذر) قال في البحر ومتى قدر المعذور على رد السيلان برباط أو حشو أو كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده، وخرج برده عن أن يكون صاحب عذر ويجب أن يصلي جالسا بإيماء إن سال بالميلان؛ لأن ترك السجود أهون من الصلوة مع الحدث اهـ. (رد المحتار: ۱/۲۰٤)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۱۰/ذي القعدة ۱٤۱۷ هـ

باب الأنجاس

ذبیحہ کی گردن کا خون

سوال: جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کی گردن پر خون رہ جاتا ہے وہ پاک ہے یا ناپاک؟ اگر بدون دھوئے گوشت کاٹ لیا جائے اور ویسے ہی پکا لیا جائے تو حلال ہوگا یا حرام؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

ناپاک ہے، کپڑے وغیرہ کو لگ جائے تو وہ ناپاک ہوگا، مگر گوشت پکانے کے لیے گردن کا خون دھونا ضروری نہیں، بدون دھوئے پکالیا تو حلال ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ودم مسفوح من سائر الحيوانات إلا دم شهيد ما دام عليه، وما بقي في لحم مهزول وعروق وكبد وطحال وقلب.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وما بقي في لحم الخ) يوهم أن هذه الدماء طاهرة ولو كانت مسفوحة، وليس بمراد، فهي خارجة بقيد المسفوح، كما هو صريح كلام البحر، وأفاده ح، وفي البزازية: وكذا الباقي في عروق المذكاة بعد الذبح، وعن الإمام الثاني رحمه الله تعالى: أنه يفسد الثوب إذا فحش، ولا يفسد القدر للضرورة أو الأثر، فإنه كان يرى في برمة عائشة رضي الله تعالى عنها صفرة دم العنق. والدم الخارج من الكبد لو من غيره فنجس وإن منه فطاهر وكذا الدم الخارج من اللحم المهزول عند القطع إن منه فطاهر وإلا فلا، وكذا دم مطلق اللحم ودم القلب، قال القاضي الكبد والطحال طاهران قبل الغسل حتى لو طلي بهما وجه الخف وصلى به جاز.

(رد المحتار: ١/٢٣٣)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٤/ ربيع الثاني ١٣٩٧ھ

نجاست خفیفہ میں عفو ربع عضو پر اشکال کا جواب

سوال: نجاست خفیفہ ربع عضو سے کم ہو تو معاف ہے، اشکال یہ ہے کہ انگلی ایک عضو ہے اور اس کا ربع قدر درہم سے کم ہے، حالانکہ نجاست غلیظہ بھی بقدر درہم معاف ہے۔

اسی طرح بہشتی زیور میں کشف ستر کے مسئلہ میں کان کو مستقل عضو شمار کیا گیا ہے، اگر نجاست کے مسئلہ میں بھی اس کو مستقل عضو شمار کیا جائے اور کہا جائے کہ نجاست خفیفہ بقدر ربع عضو سے کم ہو تو معاف ہے تو نجاست خفیفہ کا حکم نجاست غلیظہ سے شدید ہونا لازم آتا ہے کیونکہ نجاست غلیظہ بقدر درہم معاف ہے اور ربع اذن قدر درہم سے کم ہے۔

اس بناء پر اشکال ہے کہ نجاست کے مسئلہ میں کان کو مستقل عضو شمار کیا جائے گا یا نہیں؟ اپنی تحقیق سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

علامہ رملی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نجاست خفیفہ بقدر ربع عضو بالتعیین پر اشکال کیا ہے کہ انگلی کا پورا بھی عضو ہے، جس کا ربع قدر درہم سے بہت کم ہے، لہٰذا قول مذکور کی بناء پر نجاست خفیفہ کا حکم نجاست غلیظہ سے بھی شدید ہوگا۔

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عضو سے پورا ہاتھ یا پاؤں بشمول اصابع مراد ہے۔

البتہ اذن کو مسئلہ ستر میں مستقل عضو شمار کیا گیا ہے لہٰذا اس پر اشکال باقی ہے، جس کا حل اس کے سوا ممکن نہیں کہ کان پر نجاست لگنے کی صورت میں نجاست بقدر ربع کو اس شرط سے مانع قرار دیا جائے کہ قدر درہم سے زائد ہو۔

قال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: وعفي ربع جميع بدن وثوب ولو كبيرا هو المختار ذكره الحلبي ورجحه في النهر على التقدير بربع المصاب كيد وكم وإن قال في الحقائق: وعليه الفتوى من نجاسة مخففة كبول مأكول.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله وإن قال الخ) فيه نظر لأن لفظ الفتوى آكد من لفظ الأصح ونحوه. منح. ومفاده ترجيح القول بربع

المصاب، وهو مفاد ما مر عن البحر، لكن اعترضه الخير الرملي بأن هذا القول يؤدي إلى التشديد لا إلى التخفيف، فإنه قد لا يبلغ ربع المصاب الدرهم، فيلزم جعله مانعا في المخففة مع أنه معفو عنه في المغلظة، إذ لو كان المصاب الأنملة من اليد يلزم القول بمنع ربعها على القول بمنع ربع المصاب اهـ. وفيه نظر لأن مقتضى قولهم كاليد والرجل اعتبار كل من اليد والرجل بتمامه عضوا واحدا، فلا يلزم ما قال، تأمل. (ردالمحتار: ١/٢١٤)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٥/ ربيع الثاني سنه ١٤٠٠ هـ

مسئلہ "دھوبی کی دھلائی کا حکم" پر اشکال کا جواب

سوال: احسن الفتاویٰ جلد دوم میں دھوبی سے دھلائے ہوئے کپڑوں کا حکم یوں تحریر فرمایا گیا ہے کہ جو کپڑے نجس دیے ہیں وہ نجس ہی رہیں گے، اس پر بندہ کو کچھ اشکالات ہیں، امید ہے ان پر غور فرما کر تشفی فرمائیں گے۔

① کراچی میں عموماً دھوبیوں کے پاس تین حوض ہوتے ہیں، وہ پہلے ایک حوض میں کپڑے ڈالتے ہیں، پھر اس سے نکال کر دوسرے میں، پھر تیسرے میں، اس صورت میں نجس کپڑا کیوں پاک نہیں ہوتا؟

② اگر کسی دھوبی کے پاس تین حوض نہ ہوں تو بھی اس مسئلہ میں ضرورت شدیدہ و عموم بلوی کی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر عمل کرنے کی گنجائش ہونی چاہیے، اس کے مطابق نجس کپڑا بقدر قلتین پانی میں دھونے سے پاک ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معروضات کو پیش نظر رکھ کر اس مسئلہ کا حل تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

① تین حوضوں میں دھلنے والے کپڑوں کی تطہیر کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

١- ہر حوض میں سب کپڑے ایک ساتھ ڈالے جائیں، اگر آگے پیچھے ڈالے گئے تو سب سے پہلا ناپاک کپڑا حوض میں جانے سے پانی ناپاک ہو جائے گا، اس لیے بعد میں ڈالے گئے کپڑے پاک نہ ہوں گے۔

٢- ایک حوض سے کپڑے نکال کر ہر کپڑے کو پوری قوت کے ساتھ نچوڑ کر دوسرے حوض میں ڈالا

جائے، پھر دوسرے حوض سے نکال کر ہر کپڑے کو پوری قوت سے نچوڑ کر تیسرے حوض میں ڈالا جائے، پھر تیسرے حوض سے نکال کر ہر کپڑے کو تیسری بار پوری قوت سے نچوڑا جائے۔

۳ پھر پہلے حوض سے سب پانی نکال کر اس کو تین بار اس طرح دھویا جائے کہ پہلی بار دھونے کے بعد اتنا خشک ہونے دیا جائے کہ اس میں پانی کا کوئی قطرہ نظر نہ آئے، اس کے بعد دھو کر دوسری بار خشک ہونے دیں، پھر تیسری بار دھو کر خشک ہونے دیں، اسی طرح دوسرے حوض سے سب پانی نکال کر اسے بطریق مذکور دوبارہ دھویا جائے اور تیسرے حوض کا سب پانی نکال کر ایک بار دھویا جائے، اگر حوض اتنا خشک ہوگیا کہ اس میں کہیں بھی کسی قسم کی نمی کا کوئی ذرا سا اثر بھی باقی نہ رہا تو بدون دھوئے پاک ہوجائے گا، لاب ص، حکم الارض۔ اس کے بعد یہ حوض دوسرے کپڑوں کی تطہیر کے لیے طریق مذکور کے مطابق استعمال کیے جائیں۔

ظاہر ہے کہ دھوبی ایسی محنت طلب شرائط کی تکمیل نہیں کرتے ہوں گے اور اگر کوئی اس کا دعویٰ کرتا ہو اور اس کے حالات کے پیش نظر اس کے صدق پر قلب مطمئن ہو تو اس کی دھلائی سے کپڑا پاک ہوجائے گا۔ ایسی سخت شرائط کی تکمیل میں مشقت شدیدہ برداشت کرنے کی بجائے بہت سہل طریقہ یہ ہے کہ حوض کا پانی جاری رکھا جائے، ایک طرف سے پانی حوض میں داخل ہوتا رہے اور دوسری طرف سے نکلتا جائے، پانی کی بچت کے لیے پانی کی رفتار بہت سست رکھی جائے، اس عمل میں ایک ہی حوض کافی ہے، تین کی ضرورت نہیں۔

اگر حوض دہ در دہ ہو تو بھی کپڑے پاک ہوجائیں گے، جاری کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۴) قلتین کی مقدار میں جہات فاحشہ مشہور ہے۔ اس کا کیا علاج؟ کتب شافعیہ سے یہ ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ قلتین = ۵۰۰ رطل بغدادی، اور رطل بغدادی = ۱۲۸ درہم، اس حساب سے قلتین = ۲۱۷،۷۲۸ کلوگرام ہوئے۔ اگر یہ قول قبول کرلیا جائے تو دھوبی کے حوض میں اس قدر پانی ہونے کا یقین نہیں، البتہ مذہب مالکیہ میں سہولت ہے، ان کے ہاں جب تک نجاست کے اثر سے احد الاوصاف میں تغیر نہیں آتا پانی پاک رہتا ہے، مگر جواز عمل بمذہب غیر کے لیے ضرورت شدیدہ شرط ہے، یہاں ایسی کوئی ضرورت متحقق نہیں۔

مذہب حنفی کے مطابق تطہیر میں نہ ہی دھوبی کے لیے کوئی حرج ہے، اس لیے کہ وہ بطریق مذکور بسہولت پانی جاری رکھ سکتا ہے اور نہ ہی کپڑوں کے مالک کے لیے کوئی ضرورت شدیدہ ہے، اس لیے کہ اولاً دھوبی سے دھلانا ہی کیا ضروری ہے؟ خود دھو سکتے ہیں، ثانیاً دھوبی ہی سے دھلانا چاہیں تو کپڑے خود پاک کرکے دھوبی کو دے سکتے ہیں، اس زمانے میں نلوں کے جاری پانی سے کپڑا پاک کرنے میں ذرا بھی تکلیف نہیں، اس میں

تثلیث وعصر وغیرہ کچھ بھی شرط نہیں، اس کی تفصیل احسن الفتاویٰ جلد ثانی باب الانجاس میں ہے۔

اس مسئلہ کا حل یہ ہے کہ کچھ باہمت لوگ دین کی خاطر اتنی محنت برداشت کریں کہ اپنے شہر کے ایک ایک دھوبی کے پاس جا کر اس کو حوض میں پانی جاری رکھنے کا طریقہ اچھی طرح سمجھائیں اور پھر اس کو اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے بھی دیکھ لیں۔ میں نے دار العلوم کورنگی میں قیام کے زمانے میں وہاں کے دھوبی کو یہی طریقہ سکھا کر پھر اس کے مطابق اس سے عمل بھی کروایا تھا، میں نے یہ محنت صرف دوسروں کی خاطر کی تھی، میں نے خود کبھی بھی کسی دھوبی سے کپڑے نہیں دھلوائے۔ وفقنا اللہ الجمیع لما یحب ویرضی۔

۲۶/ ربیع الثانی ۱۴۰۴ھ

لوہا پاک کرنے کا طریقہ

سوال: لوہے پر اگر نجاست لگ جائے تو پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس کی تین صورتیں ہیں:

① نجاست ذی جرم خشک ہو تو پاک کرنے کے لیے کھرچنا یا گیلے کپڑے وغیرہ سے اس طرح پونچھنا کافی ہے کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے۔

② نجاست خشک غیر ذی جرم ہو جیسا کہ پیشاب وغیرہ تو گیلے کپڑے یا اور کسی گیلی چیز سے پونچھنا ضروری ہے۔

③ نجاست تر ہو، خواہ ذی جرم ہو یا غیر ذی جرم تو کپڑے وغیرہ سے صاف کر دینا کافی ہے، خواہ کپڑا گیلا ہو یا خشک۔

قال العلامۃ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: قال فی الحلیۃ: والذی یظهر أنها لو یابسۃ ذات جرم تطهر بالحت، وبالمسح بما فیه بلل ظاهر من خرقۃ أو غیرها حتی یذهب أثرها مع عینها، ولو یابسۃ لیست بذات جرم کالبول والخمر فبالمسح بما ذکرناه، لا غیر، ولو رطبۃ ذات جرم أو لا فبالمسح بخرقۃ مبلولۃ أو لا. (رد المحتار: ۱/۲۰۶) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۶/ رجب ۱۴۱۵ھ

شیرہ پاک کرنے کا طریقہ

سوال: گڑ بناتے وقت شیرہ میں کبھی چوہا وغیرہ گر کر ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے اس کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اگر شیرہ گاڑھا ہے تو چوہا اور اس کے ارد گرد کا حصہ نکال دیا جائے، باقی پاک ہے، اور اگر پانی کی طرح رقیق ہے، خواہ گرم ہو یا ٹھنڈا ہو تو اس میں اوپر سے اتنا پاک شیرہ یا پانی یا کوئی بھی رقیق چیز ڈال دی جائے کہ اطراف سے بہہ جائے، سب پاک ہو جائے گا۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: تنبيه: هل يلحق نحو القصعة بالحوض؟ فإذا كان فيها ماء نجس ثم دخل فيها ماء جار حتى طفف من جوانبها، هل تطهر هي والماء الذي فيها كالحوض أم لا لعدم الضرورة في غسلها؟ توقفت فيه مدة، ثم رأيت في خزانة الفتاوى: إذا فسد ماء الحوض، فأخذ منه بالقصعة وأمسكها تحت الأنبوب فدخل الماء وسال ماء القصعة فتوضأ به لا يجوز اهـ.

وفي الظهيرية في مسألة الحوض: لو خرج من جانب آخر لا يطهر ما لم يخرج مثل ما فيه ثلاث مرات كالقصعة عند بعضهم، والصحيح أنه يطهر وإن لم يخرج مثل ما فيه اهـ. فالظاهر أن ما في الخزانة مبني على خلاف الصحيح، ويؤيده ما في البدائع بعد حكايته الأقوال الثلاثة في جريان الحوض، حيث قال ما نصه: وعلى هذا حوض الحمام أو الأواني إذا تنجس اهـ. ومقتضاه أنه على القول الصحيح تطهر الأواني أيضا بمجرد الجريان، وقد علل في البدائع هذا القول بأنه صار ماء جاريا، ولم نستيقن ببقاء النجاسة فيه، فاتضح الحكم، ولله الحمد.

وبقي شيء آخر سئلت عنه، وهو أن دلوا تنجس فأفرغ فيه رجل ماء حتى امتلأ، وسال من جوانبه، هل يطهر بمجرد ذلك أم لا؟ والذي يظهر لي الطهارة أخذا مما ذكرناه ههنا، ومما مر من أنه لا يشترط أن

بكون الجريان بمدد. وما يقال إنه لا يعد في العرف جاريا ممنوع؛ لما مر من أنه لو سال دم رجله مع العصير لا ينجس، وكذا ما ذكره الشارح بعده من أنه لو حفر نهرا من حوض صغير أو صب الماء في طرف الميزاب الخ، وكذا ما ذكرناه هناك عن الخزانة والذخيرة من المسائل، فكل هذا اعتبروه جاريا فكذا هنا، وأخبرني شيخنا حفظه الله تعالى أن بعض أهل عصره في حلب أفتى بذلك حتى في المائعات، وأنهم أنكروا عليه ذلك.

وأقول: مسألة العصير تشهد لما أفتى به، وقد مر أن حكم سائر المائعات كالماء في الأصح، فالحاصل أن ذلك له شواهد كثيرة فمن أنكره وادعى خلافه يحتاج إلى إثبات مدعاه بنقل صريح، لا بمجرد أنه لو كان كذلك لذكروه في تطهير المائعات كالزيت ونحوه؛ على أني رأيت بعد ذلك في القهستاني أول فصل النجاسات ما يدل عليه، حيث ذكر أن المائع ـ كالماء والدبس وغيرهما ـ طهارته إما بإجرائه مع جنسه مختلطا به كما روي عن محمد رحمه الله تعالى كما في التمرتاشي، وإما بالخلط مع الماء كما إذا جعل الدهن في الخابية ثم صب فيه ماء مثله، وحرك ثم ترك حتى يعلو، أو ثقب أسفلها حتى يخرج الماء، هكذا يفعل ثلاثا، فإنه يطهر كما في الزاهدي الخ فهذا صريح بأنه يطهر بالإجراء نظير ما قدمناه عن الخزانة وغيرها من أنه لو أجري ماء إناءين أحدهما نجس في الأرض، أو صبهما من علو فاختلطا طهرا بمنزلة ماء جار. نعم على ما قدمناه عن الخلاصة من تخصيص الجريان بأن يكون أكثر من ذراع أو ذراعين ينبغي تقييده بذلك هنا، لكنه مخالف لإطلاقهم من طهارة الحوض بمجرد الجريان، هذا ما ظهر لفكري السقيم، وفوق كل ذي علم عليم. (رد المحتار: ۱/ ۱۳۰) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرۃ جمادی الثانیہ ۱۴۱۸ھ

فصل في الإستنجاء

وضوء کے بعد استنجاء کا حکم

سوال: آپ نے احسن الفتاویٰ جلد دوم میں تحریر فرمایا ہے کہ وضوء کے بعد استنجاء کرنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا، حالانکہ درمختار میں ہے:

"استنجی المتوضئ، إن علی وجه السنة، بأن أرخی انتقض، وإلا لا."

لہٰذا اس پر نظر ثانی فرما کر تحریر فرمائیں کہ سنت کے مطابق استنجاء کرنے سے وضوء برقرار رہے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالی في نواقض الوضوء: وكذا لو أدخل إصبعه في دبره فلم يغيبها، فإن غيبها أو أدخلها عند الاستنجاء بطل وضوءه وصومه.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالی: (قوله فإن غيبها) قال في شرح المنية: وكل شيء غيبه ثم خرج ينقض، وإن لم يكن عليه بلة؛ لأنه التحق بما في البطن، ولذا يفسد الصوم بخلاف ما إذا كان طرفه خارجا اهـ وفي شرح الشيخ إسماعيل عن الينابيع: وكل شيء غيبه في دبره ثم أخرجه، أو خرج بنفسه ينقض الوضوء والصوم، وكل شيء أدخل بعضه وطرفه خارج لا ينقضهما انتهى. أقول: علی هذا ينبغي أن تكون الإصبع كالحقنة، فيعتبر فيها البلة لأن طرفها يبقی خارجا لاتصالها بالبدن، إلا أن يقال: لما كانت عضوا مستقلا، فإذا غابت اعتبرت كالمنفصل، لكن ما سيأتي في الصوم مطلق، فإنه سيأتي أنه لو أدخل عودا في مقعدته وغاب فسد صومه، وإلا فلا، فإن أدخل إصبعه فالمختار أنها إن مبتلة فسد، وإلا فلا. تأمل، ولذا قال في البدائع: هذا يدل علی أن استقرار الداخل في الجوف

شرط فساد الصوم.

(قوله بطل وضوءه وصومه) أي في المسألتين، لكن بطلان الصوم في الأولى خلاف المختار، إلا أن يفرق بين مجرد إدخال الإصبع وتغييبها، ويحتاج إلى نقل صريح، فإن ما ذكروه في الصوم مطلق، كما علمت، فلهذا قال ط: إن في كلامه لفا ونشرا مرتبا، فبطلان الوضوء يرجع إلى قوله: ولو غيبها. وقوله: وصومه يرجع إلى قوله: أو أدخلها عند الاستنجاء. قلت: لكن لو أدخلها عند الاستنجاء ينتقض وضوءه أيضا، لأنه لا تخلو من البلة إذا خرجت كما في شرح الشيخ إسماعيل عن الواقعات، وكذا في التاترخانية، لكن نقل فيها أيضا عن الذخيرة عدم النقض، والذي يظهر هو النقض، لخروج البلة معها والحاصل أن الصوم يبطل بالدخول، والوضوء بالخروج، فإذا أدخل عودا جافا، ولم يغيبه لا يفسد الصوم، لأنه ليس بداخل من كل وجه، ومثله الإصبع، وإن غيب العود فسد لتحقق الدخول، وكذا لو كان هو أو الإصبع مبتلا لاستقرار البلة في الجوف، وإذا أخرج العود بعدما غاب فسد وضوءه مطلقا، وإن لم يغب فإن عليه بلة أو فيه رائحة فسد الوضوء وإلا فلا.

(ردالمحتار: ١/١٠٩)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: استنجى المتوضي، إن على وجه السنة، بأن أرخى انتقض، وإلا لا.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله بأن أرخى الخ) لعل وجهه أنه يخرج بإرخائه نفسه الشرج الداخل، وهو لا يخلو عن رطوبة النجاسة، ثم رأيته منقولا عن خط البزازي في هامش نسختي البزازية مع التصريح بأن المراد بوجه السنة ما ذكره الشارح من الإرخاء، وبه اندفع ما فهمه في الحلية من بناء القول بالنقض على أن المراد بوجه السنة هو إدخال الإصبع في الدبر، فرد ذلك بأنه قد نص غير واحد من أعيان المشايخ الكبار على

أنه لا يدخل الأصبع في الاستنجاء (وبعد نصف الصفحة) ويبالغ فيه ما لم يكن صائما، وينشف بخرقة قبل أن يجمعه كي لا يجتذب الماء إلى جوفه ويفطر. (رد المحتار: ١/٢٣٠)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى في مفسدات الصوم: ولو بالغ في الاستنجاء حتى بلغ موضع الحقنة فسد، وهذا قلما يكون، ولو كان فيورث داء عظيما. (رد المحتار: ٢/٩٩)

عبارات بالا سے امور ذیل مستفاد ہوئے:

۱ استنجاء بحالت عدم استرخاء بالاتفاق غیر ناقض ہے۔

۲ بحالت استنجاء دبر میں انگلی داخل کرنا علی الراجح ناقض ہے، اگرچہ ایک قول عدم نقض کا بھی ہے۔

۳ دبر میں خشک انگلی پوری داخل کرکے نکالی اور اس پر کوئی رطوبت نظر نہیں آئی اور نہ ہی بو محسوس ہوئی تو اس کا ناقض ہونا مختلف فیہ ہے۔

۴ خشک انگلی پوری یا ادھوری داخل کرکے نکال دی اور اس پر رطوبت نظر آئی یا بو محسوس ہوئی تو وضوء ٹوٹ گیا۔

۵- استنجاء بحالت استرخاء کا نقض مختلف فیہ ہے، شامیہ کی پہلی عبارت سے عدم نقض مفہوم ہے، نیز جب ادخال اصبع بحالت استنجاء میں قول عدم نقض ہے تو اس قول پر بدون ادخال اصبع محض استرخاء بطریق اولیٰ ناقض نہ ہوگا۔

۶ مخرج میں پانی پہنچنا بلا استرخاء بالاتفاق ناقض صوم نہیں، جب تک کہ پانی جوف تک نہ پہنچے۔

حاصل یہ کہ استنجاء بلا استرخاء بالاتفاق ناقض وضوء نہیں اور بحالت استرخاء کے ناقض ہونے میں اختلاف ہے، بندہ کے خیال میں عدم نقض راجح ہے، اس لیے کہ قول نقض کی بناء باطن سے خروج نجاست ہے، مگر اندرونی مخرج کو باطن قرار دینا اور پھر اس میں سے بہر حال [illegible] رطوبت مسلّم نہیں، ظاہر یہ ہے کہ مخرج بحکم باطن نہیں، اس پر چند شواہد ہیں:

(۱) بدن کے داخل و خارج کا ظاہر معیار یہ ہے کہ جو حصہ بلا تکلف نظر آئے وہ خارج ہے، جیسے منہ، ناک اور فرج خارج، خارج کی تعریف مسترخی مخرج پر صادق آتی ہے۔

(۲) مسترخی مخرج میں پانی جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور استنجاء میں اس کا دھونا سنت ہے، یہ دونوں امر

اس کے حکم خارج ہونے کے مقتضی ہیں، پس تخریج کو داخل قرار دینا صاف ظاہر روایات فقہاء کے خلاف ہے۔

اسی طرح اس مقام میں استفراغ کے بعد وجود رطوبت تو متیقن ہے مگر ہر وقت رطوبت کا وجود مسلم نہیں، اولاً یہ خلاف مشاہدہ ہے، ثانیاً خشک انگلی ادھوری داخل کرکے نکالنے کی صورت میں نقض وضوء کے لیے خروج رطوبت یا بوکی قید متفق علیہ ہے، اگر اس مقام میں وجود رطوبت لازم ہوتی یہ قید بے معنی ہو جاتی ہے۔

وجوہ مذکورہ کی بناء پر میرے خیال میں احتیاطاً بحالت استرخاء بھی ناقض وضوء نہیں، بعد استنجاء اعادۂ وضوء احوط ہے، علاوہ ازیں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مس العورۃ ناقض وضوء ہے، اس لیے رفع خلاف کی غرض سے بھی تجدید وضوء مندوب ہے۔

خلاصہ یہ کہ قول نقض احوط اور قول عدم نقض ارجح و اوسع ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۸/ رمضان ۱۴۰۰ھ

خروج ریح سے استنجاء لازم سمجھنا بدعت ہے

سوال: بعض علاقوں میں لوگوں کا معمول ہے کہ ہر وضوء سے پہلے استنجاء کرتے ہیں، خواہ پیشاب نہ کیا ہو، ان کا خیال ہے کہ خروج ریح سے بھی استنجاء لازم ہو جاتا ہے، بعض علماء الاشباہ والنظائر کے مندرجہ ذیل جزئیہ سے استدلال کرتے ہیں:

والعفو عن الريح والفساء إذا أصاب السراويل المبتلة أو المقعدة على المفتی به، وكان الحلوانی لا يصلی فی سراويله. ولا تأويل لفعله إلا التحرز من الخلاف. (الأشباه والنظائر مع الحموی: ۱/۲۲۹)

اس میں عفو کا لفظ اس کی دلیل ہے کہ سراویل مبتلہ یا مقعدہ مبتلہ کو ریح لگنے سے وہ نجس تو ہو جائیں گے مگر یہ نجاست مفتی بہ قول کے مطابق معاف ہے، معلوم ہوا کہ دوسرا قول عدم عفو کا بھی موجود ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسی قول پر عمل کیا جائے، نیز اس میں اختلاف سے بھی اجتناب ہو جائے گا، جیسا کہ امام حلوانی رحمہ اللہ تعالیٰ کے عمل سے دونوں امور کی تائید ہوتی ہے۔

آپ سے گزارش ہے کہ مسئلہ مدلل و مفصل تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

سراویل و مقعد کے غیر مبتلہ ہونے کی صورت میں خروج ریح سے نجاست بدن و ثیاب کا کوئی بھی قائل

نہیں، لہٰذا مطلقاً خروجِ ریح سے استنجاء کے لزوم پر جزئیہ مذکورہ سے استدلال تو بالکل غلط ہے اور محتمل ہونے کی صورت میں بھی مفتی بہ قول عدمِ نجاست کا ہے، قولِ نجاست انتہائی مرجوح ہے، متاخر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی نے بھی اسے اختیار نہیں کیا، بلکہ بہرحال خروجِ ریح سے استنجاء کو بدعت قرار دیا ہے، مفتی بہ قول کو چھوڑ کر غیر مفتی بہ پر عمل کرنا جائز نہیں، پھر اسے لازم سمجھنا اور بھی زیادہ قبیح ہے، نیز جب کوئی امر بدعت و سنت کے درمیان دائر ہو تو اس کا ترک ہی اولیٰ ہوتا ہے، لہٰذا احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ خروجِ ریح سے بہرحال استنجاء کرنے سے اجتناب کیا جائے، نیز علامہ حلوانی کا عمل سراویل سے متعلق ہے، اس میں استنجاء کا کوئی ذکر نہیں، علیٰ سبیل التسلیم علامہ حلوانی کے انفرادی عمل سے کسی مسئلہ شرعیہ پر استدلال صحیح نہیں، خود الاشباہ میں "ولا تأويل لفعله إلا التحرز من الخلاف" کہہ کر اس کے ضعف کو بیان کیا ہے، لہٰذا ان کا عمل لائقِ تقلید نہیں۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله فلا يسن من ريح) لأن عينها طاهرة، وإنما نقضت لانبعاثها عن موضع النجاسة لعدم، ولأن بخروج الريح لا يكون على السبيل شيء فلا يسن منه، بل هو بدعة كما في المجتبى بحر. (ردالمحتار: ١/٢٢٣)

وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: إذا فسا في السراويل وصلى معه، قال بعضهم: لا يجوز، لأن في الريح أجزاء لطيفة فتدخل أجزاء الثوب، وقيل إن الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني كان يصلي من غير السراويل، ولا تأويل لفعله إلا التحرز من الخلاف، والفتوى أنه يجوز سواء كان السراويل رطبا وقت الفسوة أو يابسا. (البحر: ١/٢٣٢)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى في مكروهات الصلوة: وقلب الحصا للنهي إلا لسجوده التام فيرخص مرة، وتركها أولى.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وتركها أولى) لأنه إذا تردد الحكم بين سنة وبدعة كان ترك السنة راجحا على فعل البدعة مع أنه كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلوة، البحر. (ردالمحتار: ١/٤٣١)

واللّٰه سبحانه وتعالىٰ أعلم

٢٦/ ذي القعدة سنة ١٤٠٠ هـ

استنجاء سے عاجز کے حکم پر اشکال کا جواب

سوال: آپ نے احسن الفتاوی ۲/۱۰۹ میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر دونوں ہاتھ شل ہوں یا ایک ہاتھ شل ہے مگر کوئی پانی ڈالنے والا نہیں اور جاری پانی بھی نہیں جس میں بیٹھ کر صحیح ہاتھ سے استنجاء کرسکے اور عورت کا شوہر یا مرد کی بیوی بھی نہیں کہ استنجاء کرائے تو استنجاء معاف ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بوقت عجز شوہر اور بیوی ایک دوسرے کا استنجاء کرا سکتے ہیں، کوئی دوسرا استنجاء نہیں کرسکتا خواہ ہم جنس ہی ہو، اس پر یہ اشکال ہے کہ اگر کسی کا بلوغ سے قبل ختنہ نہ کیا گیا ہو تو بلوغ کے بعد اگر بیوی یا باندی نہ ہو جو ختنہ کرسکے اور وہ خود بھی ختنہ نہ کرسکتا ہو تو دوسروں سے ختنہ کروانے کی اجازت ہے، اسی طرح جو حلق عانہ سے عاجز ہو تو کوئی دوسرا حمامی نورہ وغیرہ کے ذریعہ اس کے زیر ناف بال صاف کرسکتا ہے، حالانکہ ترک استنجاء میں ترک ختان و ترک حلق عانہ سے زیادہ مضرتیں ہیں، تو ان کی اجازت کیوں ہے اور استنجاء کی کیوں نہیں؟

جواز الختان من الغیر اور جواز ازالۃ شعر العانۃ من الغیر پر رد المحتار کی مندرجہ ذیل عبارات صراحۃ دلالت کرتی ہیں:

قال العلامۃ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: (قولہ ویختان) کذا جزم بہ فی الهداية والخانية وغيرهما، وقيل: إن الاختتان ليس بضرورة؛ لأنه يمكن أن يتزوج امرأة أو يشتري أمة تختنه إن لم يمكنه أن يختن نفسه، كما سيأتي وذكر في الهداية الخافضة أيضا؛ لأن الختان سنة للرجال من جملة الفطرة لا يمكن تركها وهي مكرمة في حق النساء أيضا، كما في الكفاية.

(رد المحتار: ۵/۲۳۷)

وقال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: عن أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ: لصاحب الحمام أن ينظر إلى العورة، وجوزه الختان، وقيل في ختان الكبير إذا أمكنه أن يختن نفسه فعل، وإلا لم يفعل، إلا أن لا يمكنه النكاح أو شراء الجارية، والظاهر في الكبير أنه يختن، ويكفي قطع الأكثر.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله عن أبي حنيفة الخ) هذا غير المعتمد لما في شرح الوهبانية: وينبغي أن يتولى حلق عورته بيده دون الخادم هو الصحيح؛ لأن ما لا يجوز النظر إليه لا يجوز مسه إلا من فوق الثياب، وعن أبي مقاتل: لا بأس أن يحلق عورة غيره بالنورة كالختان، ويغض بصره اهـ. قلت وفي التتارخانية: قال الفقيه أبو الليث: هذا في حالة الضرورة لا غير (قوله وقيل الخ) مقابل لقوله ويختن الختان، فإنه مطلق يشمل ختان الكبير والصغير، وهكذا أطلقه في النهاية كما قدمناه، وأقره الشراح، والظاهر ترجيحه، ولذا عبرنا عن التفصيل بقيل (قوله إلا أن لا يمكنه النكاح) كذا رأيته في المجتبى، والصواب إسقاط لا بعد أن كما وجدته في بعض النسخ موافقا لما في التتارخانية وغيرها، والمراد أن لا يمكنه أن يتزوج امرأة تختنه، أو يشتري أمة كذلك (والظاهر في الكبير أن يختتن) الظاهر أن يختن مبني للمجهول أي يختنه غيره، فيوافق إطلاق الهداية، تأمل. (رد المحتار: ٥/٢٤٥)

في الدر: بلا كشف عورة، أما معه فيتركه كما مر، فلو كشف له صار فاسقا، لا لو كشف لاغتسال، أو تغوط كما بحثه ابن الشحنة.

في الشامية: قوله فيتركه أي الاستنجاء بالماء، وإن تجاوزت المخرج وزادت على قدر الدرهم، ولم يجد سترا، ولم يكفوا بصرهم عنه بعد طلبه منهم، فحينئذ يقللها بنحو حجر ويصلي، وهل عليه الإعادة؟ الأشبه نعم، كما إذا منع عن الاغتسال بصنع عبد فتيمم وصلى كما مر. أفاده في الحلبة، وذكرنا خلافه في بحث الغسل فراجعه. (رد المحتار: ١/٣٣٨)

باب الغسل میں وجوب اعادہ کے بارے میں یہ بحث ہے:

في الدر: عليه غسل وثمه رجال، لا يدعه، وإن رأوه، والمرأة بين رجال أو رجال ونساء تؤخره، لا بين نساء فقط ... وينبغي لها أن تتيمم وتصلي لعجزها شرعا عن الماء، وأما الاستنجاء فيترك مطلقا، والفرق لا يخفى.

في الشامية: بقي ههنا شيء لم يذكره، وهو أنه هل تجب إعادة تلك الصلوة في هذه المسئلة وفي مسئلة النهاية السابقة؟ قال في الحلبة: فيه تأمل والأشبه الإعادة، تفريعا على ظاهر المذهب في الممنوع من إزالة الحدث بصنع العباد إذا تيمم وصلى ..... واستظهر الرحمتي عدم الإعادة قال: لأن العذر لم يأت من قبل المخلوق، فإن المانع لها الشرع والحياء وهما من الله تعالى كما قالوا: لو تيمم لخوف العدو، فإن توعده على الوضوء والغسل يعيد لأن العذر أتى من غير صاحب الحق ولو خاف بدون توعد من العدو، لأن الخوف أوقعه الله تعالى في قلبه، فقد جاء العذر من قبل صاحب الحق، فلا تلزم الإعادة.

(ردالمحتار: ۱/ ۱۵۵)

معذور اور بیمار کا عذر بھی من جانب العبد نہیں لہٰذا اگر بیوی اور محرم جماعۃ موجود نہ ہو تو استنجاء ساقط ہونا چاہیے اور ایسی حالت میں پڑھی ہوئی نماز کا عدم الاعادۃ ہی راجح ہونا چاہیے۔

[illegible]

احسن الفتاوی ۲/ ۱۰۹ میں جو حکم تحریر ہے وہ سوال میں درج عبارت شامیہ پہنچی ہے جس کے ظاہر سے بوقت عجز عورت کا شوہر اور مرد کی بیوی نہ ہونے کی صورت میں استنجاء کا ساقط ہونا ہی معلوم ہوتا ہے، شامیہ کی عبارت درج ذیل ہے:

(كمريض) في التاترخانية: والرجل المريض إذا لم تكن له امرأة ولا أمة وله ابن أو أخ، وهو لا يقدر على الوضوء، قال: يوضئه ابنه أو أخوه غير الاستنجاء، فإنه لا يمس فرجه، ويسقط عنه، والمرأة المريضة إذا لم يكن لها زوج، وهي لا تقدر على الوضوء، ولها بنت أو أخت توضئها ويسقط عنها الاستنجاء. (ردالمحتار: ۱/ ۲٤۱)

مگر فإنه لا يمس فرجه کی تعبیر پر غور کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ مقصود در حقیقت مس العورة بدون الحائل سے ممانعت ہے، سو اگر بلا مس استنجاء کروانا ممکن ہو تو کوئی بھی استنجاء کروا سکتا ہے، آج کل پلاسٹک کے پائپ یا فوارے (شاور) کے ذریعے بدون المس بلا تکلف استنجاء کروایا جا سکتا ہے، اگر

ایسا شخص نہ ہو تو ہاتھ پر دستانے وغیرہ یا کپڑا وغیرہ لپیٹ کر استنجاء کروایا جائے، جیسا کہ غسل میت میں استنجاء بھی مامور بہ ہے اور وہاں بطریق مذکور استنجاء کروایا جاتا ہے۔ شامیہ کی عبارت بطریق مذکور استنجاء کے حکم سے ساکت ہے۔

غرض استنجاء کسی صورت میں معاف نہیں، البتہ مس بدون الحائل سے اجتناب اور حتی الامکان غض بصر کا اہتمام لازم ہے۔

اگر شامیہ کی عبارت کو ظاہر پر ہی رکھا جائے تو جواز الختان من الغیر و جواز حلق العانة من الغیر اور جواز استنجاء المجبوب وغیرہ دوسرے دلائل کی بناء پر تو بھی جواز ہی کو ترجیح ہوگی اور عدم جواز کا قول مرجوح ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر استنجاء کروانے والا کوئی بھی موجود نہ ہو تو ایسی مجبوری میں بدون الاستنجاء ہی نماز پڑھے مگر بعد میں خود قدرت حاصل ہو جائے یا دوسرا کوئی میسر آجائے تو استنجاء کرکے اس کا اعادہ کرے۔

جواز ختان و حلق عانہ من الغیر میں حائل کی کوئی قید مذکور نہیں، اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ استنجاء میں بھی مس بلا حائل جائز ہو مگر تفصیل بالا کے مطابق یہ جائز نہیں، وجوہ فرق یہ ہیں:

۱ ختان میں کشف عورت غلیظہ کی صرف ایک مرتبہ ضرورت پیش آتی ہے اور حلق عانہ میں چالیس دن میں ایک مرتبہ، جبکہ استنجاء کی ایک دن میں کئی بار ضرورت پیش آتی ہے۔

۲- ختان و حلق میں حائل مخل ہو سکتا ہے جبکہ استنجاء میں ایسا نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳/ شوال ۱۴۲۲ھ

حی علی الفلاح

کتاب الصلوٰۃ

باب المواقیت

لندن میں وقت عشاء کی تعیین کا غلط طریقہ

سوال: آپ کے علم میں یہ بات ہے کہ برطانیہ کا محل وقوع ۵۰ سے ۵۸ درجہ عرض البلد کے درمیان ہے اور مذکورہ عرض البلد پر قواعد ہیئت اور محکمہ موسمیات کی رہنمائی کے مطابق وسط مئی سے لے کر آخر جولائی تک شفق ابیض غروب ہی نہیں ہوتی کہ سورج طلوع ہو جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں سورج ۱۲ درجہ زیر افق جانے کے بعد پھر طلوع ہو جاتا ہے، یہاں پر نمازوں کے اوقات میں ۱۲ درجہ زیر افق کو صبح صادق لکھا گیا ہے، جب یہ بات کہی گئی کہ شفق ابیض غائب نہیں ہوئی تو بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ حسابات کی بات ہے، ہمارا مشاہدہ ہے کہ صبح صادق ہوتی ہے اور شفق ابیض بھی غائب ہوتی ہے، حسابات والے حضرات کا کہنا ہے کہ یہ مشاہدہ صبح صادق کا نہیں، یہ دھوکہ ہے بجلی کی روشنی کا اور بجلی کی روشنی میں اس کی تمیز ممکن نہیں۔

اب دریافت طلب یہ بات ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ سورج ۱۲ درجہ سے زائد زیر افق نہ جائے پھر بھی شفق ابیض کے غروب اور صبح صادق کے طلوع کا تحقق ہو جائے؟ یا مشاہدہ والوں کی بات بجلی کی روشنی کے دھوکے کی وجہ سے صحیح نہیں؟ امید ہے تسلی بخش جواب مرحمت فرمائیں گے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

علامہ شامی اور فلکیات دونوں کے امام علامہ برجندی ودیگر ماہرین کا یہ فیصلہ ہے:

- غروب شفق احمر = ۱۲° زیر افق، ابتداء وقت عشاء عند الصاحبین والائمۃ الثلاثۃ رحمہم اللہ تعالیٰ۔
- غروب شفق ابیض مستطیر = ۱۵° زیر افق، ابتداء وقت عشاء عند الامام رحمہ اللہ تعالیٰ وابتداء صبح صادق بالاتفاق۔
- طلوع شفق ابیض مستطیل = ۱۸° زیر افق، ابتداء صبح کاذب۔

ان حضرات نے یہ فیصلہ رصدگاہ سے مشاہدات کے بعد کیا ہے، جہاں بجلی کی روشنی کے اثر انداز ہونے کا امکان ہو وہاں کا مشاہدہ غیر معتبر ہے۔ بجلی کی ذرا سی روشنی بھی ہو تو صحیح مشاہدہ ممکن نہیں۔ ان مشاہدات کے غلط ہونے پر ایک واضح دلیل یہ بھی ہے کہ ۵۰ یا ۵۸ عرض البلد کے لیے مشاہدات کی بناء پر ایک ہی وقت مقرر کیا گیا ہے، حالانکہ ان مختلف عرض البلد والے مقامات کے اوقات میں بہت فرق ہے، نیز ابتداء عشاء و طلوع فجر کے درمیان فاصلہ برابر رکھا گیا ہے۔ جبکہ اتنے زیادہ عرض البلد میں یہ ناممکن ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۴/ شوال ۱۴۰۲ھ

باب الأذان والإقامة

اقامت میں چاروں تکبیرات ایک سانس میں کہے

سوال: اقامت کا مسنون طریقہ بعض اکابر نے یہ بیان فرمایا ہے کہ شروع کی چار تکبیرات ایک سانس میں کہے، پھر باقی دو دو کلمات کو ایک ایک سانس میں کہے دو میں نہ کرے، لیکن بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ کفایہ ۱/۲۱۳ معارف السنن ۲/۱۸۶، ۱۹۵ اور بدائع ۱/۱۴۷ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء اقامت میں دو کلمات کو ایک سانس میں نہ کہے، دو تکبیرات ایک سانس میں کہے۔

اس پر غور فرما کر اپنی رائے عالی سے سرفراز فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اقامت میں بتصریح فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ حدر و وصل یعنی تکبیرات مستحب ہے، سوال میں جن کتب کا حوالہ دیا گیا ہے ان سے بھی وصل (یعنی چار تکبیرات ایک سانس میں کہنا) ہی ثابت ہوتا ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قلت: وتحصل أن التكبيرة الثانية في الأذان ساكنة الراء للوقف حقيقة، ورفعها خطأ، وأما التكبيرة الأولى من كل تكبيرتين منه، وجميع تكبيرات الإقامة، فقيل محركة الراء بالفتحة على نية الوقف، وقيل بالضمة إعرابا، وقيل ساكنة بلا حركة على ما هو ظاهر كلام الإمداد والزيلعي والبدائع وجماعة من الشافعية.

(ردالمحتار: ۱/۲۵۸)

وقال الإمام المرغيناني رحمه الله تعالى: (ويترسل في الأذان ويحدر في الإقامة) لقوله عليه الصلاة والسلام لبلال: إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحدر، وهذا بيان الاستحباب. (الهداية مع الفتح: ۱/۲۱۳)

وقال العلامة الخوارزمي رحمه الله تعالى: (قوله ويترسل في الأذان) الترسل أن يفصل بين كلمات الأذان من غير تغن ولا تطريب. من قولهم: على رسلك أي اتئد، وترسل في القراءة تمهل فيها، والحدر الوصل

والسرعة. (الكفاية مع الفتح: ۱/۲۱۳)

وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى: (قوله ويترسل في الأذان) هو أن يفصل بين كل كلمتين من كلماته بسكتة، والحدر أن لا يفصل، ولو ترسل فيهما قيل: يكره، لمخالفة السنة. وقيل: ما ذكره في المتن يشير إلى عدم الكراهة، حيث قال: وهذا بيان الاستحباب، والحق هو الأول، لأن المتوارث الترسل فيكره تركه. وفي فتاوى قاضيخان: أذن ومكث ساعة، ثم أخذ في الإقامة فظنها أذانا فصنع كالأذان فعرف يستقبل الإقامة، لأن السنة في الإقامة الحدر، فإذا ترسل ترك سنة الإقامة، وصار كأنه أذن مرتين. (فتح القدير: ۱/۲۱۳)

وقال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى: حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه، وفيه التكبير أربع مرات بصوتين. وروي عن أبي محذورة رضي الله عنه مؤذن مكة أنه قال: علمني رسول الله ﷺ الأذان تسعة عشر كلمة، والإقامة سبعة عشر كلمة، وإنما يكون كذلك إذا كان التكبير فيه مرتين، وأما الاعتبار بالشهادتين فنقول: كل تكبيرتين بصوت واحد، فكأنهما كلمة واحدة فيأتي بهما مرتين، كما يأتي بالشهادتين.

(بدائع الصنائع: ۱/۱۴۷)

جب اذان میں تکبیرات اربعہ بصوتین ہیں اور دو تکبیریں بمنزلہ واحدہ ہیں اور اقامہ میں اداء کلمتین بصوت واحدہ کا حکم ہے تو ثابت ہوا کہ اقامہ میں اربع تکبیرات جو بمنزلہ کلمتین ہیں بصوت واحدہ ہوں گی۔

وقال العلامة البنوري رحمه الله تعالى: وحدد الفقهاء الترسل في الأذان بأن يفصل بين كلمتين من كلماته أي يسكت ويقطع نفسه، ولكن جعلوا التكبيرتين من الأربع بمنزلة كلمة، فيستحب نطقها في نفس كما تقدم، وحددوا الحدر في الإقامة بأن لا يفصل. (معارف السنن: ۲/۱۹۵)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۲/ جمادى الثانية ۱۴۰۰ هـ

"الصلوٰۃ خیر من النوم" کے جواب میں "صدقت و بررت" کہنا

سوال: اذان فجر میں "الصلوٰۃ خیر من النوم" کے جواب میں "صدقت و بررت، وبالحق نطقت" کہنا جائز ہے یا نہیں؟ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی مندرجہ ذیل عبارت سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے:

صدق رسول اللہ ﷺ، هو كلام كثير من العامة عقيب قول المؤذن في الصبح: الصلوٰة خير من النوم، وليس له أصل، وكذا قولهم عند قول المؤذن: الصلوٰة خير من النوم: صدقت وبررت وبالحق نطقت، استحبه أئمة. قال الدميري: وادعى ابن الرفعة أن خبرا ورد فيه، ولا يعرف من قاله، وبررت بكسر الراء الأولى وسكون الثانية

(الموضوعات الكبير: ص ۷۸) بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

"الصلوٰۃ خیر من النوم" کے جواب میں "صدقت و بررت، وبالحق نطقت" کہنا کسی حدیث سے ثابت نہیں، بعض سلف سے منقول ہے، بہتر یہ ہے کہ جواب میں "الصلوٰۃ خیر من النوم" ہی کہا جائے۔

قال العلامة الرافعي رحمہ اللہ تعالیٰ: (قول الشارح فيقول صدقت الخ) قال الرحمتي: ويأتي في هذا ما تقدم في حيعلتين، بل أولى لأن حديث: قولوا مثل ما يقول يشمله، ولم يرد حديث اٰخر في "صدقت وبررت" بل نقلوه عن بعض السلف. سندي. (التحرير المختار: ۱/۴۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۹/ ذی القعدۃ ۱۴۰۳ھ

متعدد اذانوں کا جواب

سوال: جب متعدد مساجد سے بیک وقت یا یکے بعد دیگرے اذانوں کی آواز سنائی دے رہی ہو تو کس اذان کا جواب دینا مسنون ہے؟ بینوا توجروا۔

اذانوں کے جواب میں ترجیح مسجد محلہ

قال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى بحثا: والذي ينبغي إجابة الأول سواء كان مؤذن مسجده أو غيره، لأنه حيث يسمع الأذان ندب له الإجابة أو وجبت، ولو فرض أن مسموعه من غير مسجده تحقق في حقه السبب، فيصير كتعددهم في المسجد الواحد. (فتح القدير: ۱/۲۱۷)

مجھے اس بحث میں شروع ہی سے دو اشکال تھے:

۱ اجابت بالقدم میں بالاتفاق مسجد محلہ کا حق مقدم ہے، اس کے پیش نظر اجابت باللسان میں بھی مسجد محلہ کو ترجیح ہونا چاہیے۔

۲- مسجد محلہ کے اذان کی آواز سن کر اس طرف متوجہ ہونا شرعاً، عقلاً، طبعاً ضروری معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ اپنی مسجد کی اذان ہے، علاوہ ازیں قریب ہونے کی وجہ سے اس کی آواز بھی زیادہ بلند سنائی دیتی ہے۔

معہذا اس خیال کے مطابق چونکہ کوئی جزئیہ نظر میں نہیں تھا اس لیے میں امام ابن ہمام رحمہ اللہ تعالی کی بحث کے مطابق ہی فتوی دیتا تھا۔

بعد میں تتبع سے متانۃ میں جواہر الفتاوی سے مسجد محلہ کے تقدم کا قول مل گیا، یہ قول مجہول اگرچہ امام رحمہ اللہ تعالی کے مقابلہ کی صلاحیت نہیں رکھتا معہذا اسے دو وجہ سے ترجیح ہے:

(۱) ابن ہمام رحمہ اللہ تعالی کی عبارت مذکورہ میں ان کا فتوی نہیں بلکہ محض بحث ہے۔

(۲) جواہر الفتاوی میں مذکور قول وجوہ مذکورہ بالا سے مؤید ہے۔

قال المخدوم محمد جعفر السندي رحمه الله تعالى: وفي جواهر الفتاوى: وسئل بعض من العلماء بسمرقند من أذان المؤذنين يؤذن كل واحد بعد الأذان في مواضع شتى، يشتغل بجواب الكل أو الواحد؟ قال: يشتغل بجواب أذان المؤذن الذي هو مؤذن مسجد حيه عند أذانه، فحسب، وفي غيره إن اشتغل بأمر نفسه فلا إثم عليه، لأنه لا يجب عليه إجابة أذانه. (المتانة: ص ۱۲۶) واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

۵/ ربیع الثانی ۱۴۰۷ھ

کراہت اقامت متنفل پر اشکال کا جواب

سوال: احسن الفتاویٰ میں متنفل کی اقامت کو مکروہ لکھا ہے، جبکہ دلیل میں جو عبارت تحریر کی گئی ہے اس میں اذان کا ذکر ہے، اقامت کا نہیں، لہٰذا اقامت کو مکروہ کہنا محل اشکال ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جب متنفل کی اذان کی کراہت ثابت ہوگئی تو کراہت اقامت میں کوئی شبہ نہ رہا، اس کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ جو وجوہ کراہت اذان کی بیان کی گئی ہیں وہ اقامت میں بھی پائی جاتی ہیں۔

عمدۃ الفقہاء رحمہ اللہ تعالیٰ نے کراہت اقامت کی تصریح بھی فرمائی ہے۔

قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى: ويكره أن يؤذن في مسجدين ويصلي في أحدهما، لأنه بعد ما صلى يكون متنفلا بالأذان في المسجد الثاني، والتنفل بالأذان غير مشروع، ولأن الأذان مختص بالمكتوبات، وإنما يؤذن ويقيم من يصلي المكتوبة على أثرهما وهو في المسجد الذي يصلي النافلة على أثرهما. (المبسوط: ١/١٤٠) والله سبحانه وتعالى أعلم

٩ شعبان ١٤١٨ھ

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب
ضميمة
ارشاد العابد
إلى تخريج الأوقات وتوجيه المساجد
تخریج اوقات کے متعلق دو تحریروں کی اصلاح
احسن الفتاوی میں اختیار کردہ بعض قواعد تقویم کی توضیح

باب استقبال القبلة

ضمیمہ

إرشاد العابد

إلی تخریج الأوقات وتوجیه المساجد

انسائیکلوپیڈیا امیریکانہ کی تقویم پر تبصرہ

"ارشاد العابد" میں مندرجہ ہجری وعیسوی تقاویم سے متعلق ایک اہل فن حضرت شیخ دامت برکاتہم سے متعدد بار مراجعہ کرکے ہدایات حاصل کرتے رہے، ان کی دو تحریریں اور ان کے جوابات نقل کیے جاتے ہیں۔ (مرتب)

تحریر اول:

ارشاد العابد میں ہجری وعیسوی سالوں کے قاعدۂ تقابل پر اشکال کا جواب:

سوال: آپ نے ارشاد العابد میں ہجری اور عیسوی سالوں میں تقابل کے قاعدہ میں ۱۹۸ کو ۳۶۵ پر تقسیم کرکے ۵۲۲۳۶۵۷، ۶۲۱ کا حساب لگایا، حالانکہ آپ کی تحریر کے مطابق شمسی سال ۳۶۵،۲۴۲۲۱۸ ہے، اس لیے میں نے ۱۹۸ کو ۳۶۵،۲۴۲۲۱۸ پر تقسیم کرکے جواب سے اعشاریہ صرف چار درجات تک لیا ہے۔ یعنی ۲۴۲۱، ۔ یہ ترمیم اس لیے بھی ضروری ہے کہ امثلہ جو قواعد کی توضیح کے لیے بیان کی جائیں، انھیں ان پر منطبق بھی ہونا چاہیے۔ احسن الفتاویٰ جلد دوم صفحہ ۴۷۱ میرے سامنے ہے۔ ۱۳۹۰ھ کو عیسوی سال میں بدلا تو عیسوی سال کے صحیح ایام ۶۷ ظاہر ہوئے اور آپ نے اگلا دن یعنی ۶۸ واں محسوب کرتے ہوئے ۹/ مارچ کی تاریخ برآمد کی۔ لیکن ۱۹۷۰ء کو ہجری سال میں بدلتے ہوئے ہجری سال کے صحیح دن ۲۸۶ نکالے اور پھر ان میں دو دنوں کا اضافہ کرکے ہجری سال کا ۲۸۸ واں دن شمار کرتے ہوئے ۲۲/ شوال کی تاریخ برآمد فرمائی ہے۔ جب کہ دائی ہجری

تقویم کے مطابق ۲۳/شوال ۱۳۸۹ھ کو یکم جنوری ۱۹۷۰ء کے مطابق ہونا چاہیے، کیونکہ یکم جنوری ۱۹۷۰ء جمعرات کا دن تھا اور رواجی ہجری تقویم کے مطابق ۱۳۸۹ھ کی ۲۲/شوال کو بدھ ہے، لہٰذا مطلوب تاریخ ۲۲/شوال کی بجائے ۲۳/شوال ہونی چاہیے۔ اسی طرح ۲۸٦ میں دو کی بجائے تین کا اضافہ کرنا پڑا جبکہ ۱۳۹۰ھ کو عیسوی سال میں بدلتے ہوئے عیسوی سال کے برآمد ہونے والے صحیح ایام میں صرف ایک کا اضافہ کرنا پڑا تھا۔ اگر کسر اعشاریہ ۵۲۲۳٦۵۷ء کی بجائے ۵۴۲۱ء سے لیا جائے اور ۲۲۲۷۹۳، ۹۷ کو ۲۲۴، ۹۷۰ء تک محدود کیا جائے تو پہلی مثال میں عیسوی سال کے صحیح دن ٦٦ برآمد ہوں گے، ان میں دو جمع کریں تو ٦۸ واں دن ۹/مارچ بنے گا۔ اسی طرح دوسری مثال میں ہجری سال کے صحیح دن ۲۸۷ برآمد ہوں گے۔ ان میں دو جمع کریں تو ۲۸۹ واں دن ٹھیک ۲۳/شوال بنے گا۔ لہٰذا آپ کے قواعد میں معمولی ترمیم کی ضرورت ہے تا کہ امثلہ ان پر منطبق ہو سکیں۔ اگر ہجری سال کو عیسوی میں بدلنے کے لیے ۵۴۲۱ء کی کسر اور عیسوی کو ہجری میں بدلنے کے لیے ۵۴۲۳ء کی کسر مستعمل کی جائے تو شاذ و نادر ہی دنوں کا کوئی تفاوت پیدا ہوتا ہے، لیکن قواعد میں یکسانیت نہ رہنے کی قباحت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے میں نے ۵۴۲۱ء ہی کو لیا ہے۔ بینوا توجروا۔

[illegible]

قاعدہ تحویل سے قاعدہ تقویم مختلف ہے۔ اول تحقیقی ہے اور دوسرا تقریبی، لہٰذا ایک قاعدہ کی امثلہ کا دوسرے پر انطباق ضروری نہیں، بوقت تعارض قاعدہ تحویل کو ترجیح ہو گی۔ لما ذکرنا من انہ تحقیقی والآخر تقریبی۔

تحویل میں حقیقت رسی کی کوشش ہے۔

تقویم قمری میں ایام شہور مفروضہ ہیں اور شمسی میں موضوعہ، کما سیتضح۔

شاید ان امور ثلاثہ پر غور کرنے سے ۵۴۲۳ء کی حقیقت بھی آپ کی سمجھ میں آ جائے۔ واللہ المستعان۔

احسن الفتاوی میں تحویل کے نتیجہ میں صرف ۲۸٦ دن نہیں بلکہ ان کے ساتھ کسر ٦ء بھی ہے، چونکہ وسط یوم سے ابتداء تاریخ ناممکن ہے اس لیے کسر یوم کو کامل یوم قرار دینا ایسا امر لازم ہے کہ بدون اس کے کوئی اور صورت ہو ہی نہیں سکتی۔ اس طرح یکم جنوری سے قبل گزرنے والے ایام کی تعداد ۲۸۷ ہو گی، اس کے بعد ۲۸۸ میں یکم جنوری ہے۔ اس عمل میں ایک دن بھی زائد نہیں لیا گیا۔ چہ جائیکہ آپ کے خیال کے مطابق دو بلکہ تین دن کا اضافہ، صرف ۴ء زائد ہے، جس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں، کما مر، بلکہ

تحویل میں قدرے تدقیق سے کام لیا جائے تو اتنا فرق بھی نہیں رہتا مثلاً اس میں متعدد تدقیقات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف یہ ایک تدقیق لے لی جائے کہ آخر میں اعشاریہ ۲۵۴ کو بجائے ۳۶۶ء ۳۵۴ میں ضرب دیا جائے تو = ۲۸۶٫۹

اس سے آپ اپنی ترمیم ۵۲۲۱ء کی تائید نہ سمجھ لیں۔ اس لیے کہ تقویم میں تواریخ قمریہ مفروضہ ہیں اور شمسیہ موضوعہ و غیر مفروضہ۔ عنقریب معلوم ہوگا کہ اس تقویم نے ہر سال کو ۳۵۵ دن کا شمار کیا ہے۔ چونکہ یہ شمار تحقیقی نہیں فرضی ہے اس لیے اعشاریہ کو ۳۵۵ میں ضرب نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف تقویم شمسی کے کہ اس میں لیپ کے سال میں اعشاریہ کو ۳۶۶ میں ضرب دیا جائے گا، اس لیے کہ اس کی تواریخ موضوعہ ہیں۔

عمل تحویل سے شمسی سال کے برآمد ہونے والے ایام کی جو تعداد احسن الفتاویٰ میں مسطور ہے آپ نے اس میں بھی ایک دن کا اضافہ کیا ہے حالانکہ اس میں قطعاً کوئی اضافہ نہیں۔ بلکہ برعکس ۳ دن کا اسقاط ہے جو امر لازم ہے۔ فافہموا۔

چونکہ تواریخ شمسیہ موضوعہ ہیں اس لیے قاعدہ تحویل پر منطبق کرنے کے لیے ان میں تقدیم و تاخیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور مہینوں، ہفتوں اور سالوں کے ایام کی تعداد سب کچھ ایک اصل موضوع کے تحت اپنی جگہ پر محدود ہے۔ اگر سال ۳۶۵ دن کا ہے تو قاعدہ تحویل میں اتنے ہی دن کا محسوب ہوگا اور ۳۶۶ دن کا ہے تو حساب تحویل میں بھی یہی تعداد معتبر ہوگی۔ ان ایام کو دور شمسی سے خارج شمار نہیں کیا جائے گا۔ امید ہے کہ اب تو آپ ۵۲۲۴ء کا مسئلہ سمجھ گئے ہوں گے۔

تقویم قمری کی تواریخ موضوعہ نہیں بلکہ مفروضہ ہیں۔ ان کے لیے کوئی اصل وضع کرنا دو وجہ سے جائز نہیں، ایک یہ کہ شرعاً ممنوع ہے۔ دوسری یہ کہ تقویم قمری کے ذریعہ متعین کردہ تواریخ بیشتر مشاہدات عامہ کے خلاف ہیں، لہٰذا جہاں کہیں تقویم قمری کی کوئی تاریخ قاعدہ تحویل کے خلاف نظر آئے گی، وہاں صحیح تاریخ کی تعیین کے لیے قاعدہ تحویل پر اعتماد لازم ہوگا۔ اس کے مقابلہ میں قمری تقویم چھوڑ دیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ تقویم حسابی ہے اور اس کے ذریعہ متعینہ تواریخ مفروضہ ہیں۔ نہ موضوعہ ہیں نہ تحقیقی اور قاعدہ تحویل تحقیقی ہے۔

تفصیل مذکور کے مطابق عمل تحویل سے تقویم بصورت ذیل ثابت ہوتا ہے۔

"یکم جنوری ۱۹۷۰ء = ۲۲/شوال ۱۳۸۹ھ پنجشنبہ"

تقویم قمری میں ۲۲ شوال = چہارشنبہ کی وجہ یہ ہے کہ دورِ قمر کے تحت اگرچہ اس وقت ایک دن کا اضافہ ہوچکا تھا مگر قاعدۂ تقویم میں اس وقت اضافہ منحصر تھا، اس لیے تقریباً دو ماہ کے بعد سال کے آخر میں اضافہ کیا گیا، بغرض تسہیل یہ فصل قلیل گوارا کرلیا گیا۔

۱۳۸۶ھ کے اختتام پر ۱۲۶ سالہ دورِ کبیر کامل ہوجانے کی وجہ سے تقویم میں ایک دن کم کردیا گیا۔ ۰٫۳۶۷۰۵۶ سالانہ اضافہ کے حساب سے ایک دن کا خاتمہ = ۲٫۷۲۴ سال، ۰٫۷۲۴ x ۳۵۵ = ۲۵۷ = ۲۲/ رمضان ۱۲۸۹ھ

مگر تقویم میں تین ماہ سے بھی زیادہ گزرنے کے بعد سال کے آخر میں اس دن کا اضافہ کیا گیا ہے۔

فتدبر و تشکر۔

آپ نے جو قاعدہ میں دو دن کے اضافہ کی ترمیم کی ہے یہ کسی فنی نکتہ کے تحت تو ہے نہیں۔ اندھے کی لاٹھی کبھی ادھر کبھی ادھر، بدون بصیرت محض اٹکل سے قواعد میں ترمیم کا سلسلہ شروع ہوگیا تو فن کا اللہ ہی حافظ۔ تحقیقی قاعدہ میں ترمیم کرکے اسے تقریبی قاعدہ کے خلاف کرنا وہ بھی صرف ایک جزئیہ پر اشکال دیکھ کر ظلم عظیم ہے۔

۱۱/ ربیع الاول ۱۴۰۸ھ

تحریرِ دوم:

انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا اور انسائیکلوپیڈیا امیریکانہ کے جدید ایڈیشن دیکھنے کا اتفاق ہوا، ان میں لفظ "کیلنڈر" پر بڑے تحقیقی مباحث ہیں اور دنیا بھر کے قدیم و جدید تقاویم پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے، ان کی روشنی میں ہجری تقویم اور اس کے متعلقات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی ہے، ہجری تقویم سے تعلق رکھنے والی معلومات کی بناء پر میں نے انسائیکلوپیڈیا امریکانہ میں دیئے گئے قواعد کے مطابق نئی ہجری تقویم بھی تیار کی ہے، جس کی ایک نقل ارسالِ خدمت ہے، اس تقویم کی بنیاد درج ذیل امور پر ہے:

① قمری سال کی دورِ قمر کے لحاظ سے مدت ۳۵۴٫۳۶۷ دن ہے، اس لیے قمری تقویم کو دورِ قمر سے زیادہ سے زیادہ مطابق کرنے کے لیے قمری سالوں کا دورِ کبیر بجائے ۱۲۶ سالوں کے تیس تیس سالوں کا شمار کیا گیا ہے، ہر تیس سالہ دور میں ہر دوسرے، پانچویں، ساتویں، دسویں، تیرھویں، سولھویں، اٹھارھویں، اکیسویں، چوبیسویں، چھبیسویں اور انتیسویں سال (کل ۱۱ سالوں) کو ۳۵۵ دن کا شمار کیا گیا ہے، اور بقیہ ۳۰-۱۱=۱۹ سالوں کو ۳۵۴ دن کا شمار

کیا گیا ہے، اس طرح تیس سالوں کے کل (۳۵۵×۱۱)+(۳۵۴×۱۹)=۱۰۶۳۱ دن بنتے ہیں، ان کو تیس پر تقسیم کیا تو قمری سال کی اوسط مدت ۳۵۴،۳۶۶۶ ظاہر ہوئی، یہ مدت اصل دورِ قمر کی مدت سے صرف (۳۵۴،۳۶۷۰-۳۵۴،۳۶۶۶)=۰،۰۰۰۴ کم بنتی ہے، یعنی ۲۵۰۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑے گا، اس لیے یہ تقویم دورِ قمری مدت سے بہت ہی مطابقت رکھتی ہے۔

(۲) سن ہجری کا آغاز عیسوی تقویم کے مطابق جیولین کیلنڈر میں ۱۶/جولائی ۶۲۲ء بمطابق جمعۃ المبارک ہے اور گریگورین کیلنڈر کے مطابق ۱۹/جولائی ۶۲۲ء روزِ جمعۃ المبارک ہے، یہ رائے اس لیے قابلِ ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ اس کی بنیاد پر تیار کی گئی تقویم صحیح معلوم ہوتی ہے، ۹/ذی الحجہ سنہ ۱۰ھ کو اگرچہ ہفتہ کا دن برآمد ہوتا ہے لیکن قمری تقویم میں ایک دن کا فرق معمولی بات ہے، اس تقویم کے مطابق ۱۲۶ سالوں کی بجائے ۱۲۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑتا ہے۔

(۳) اس تقویم کے ذریعہ برآمد ہونے والے ایام ہفتہ رؤیت ہلال کی بناء پر برآمد ہونے والی تواریخ اور ایام سے نسبۃً زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔

یہ نئی تقویم اس لیے پیش کر رہا ہوں کہ اسے مشاہدات پر مزید پرکھا جا سکے۔

اس نئی تقویم میں سالوں کی ترتیب ٹوٹ جاتی ہے اس لیے سال تلاش کرنا پڑتا ہے، اس لحاظ سے "ارشاد العابد" والی تقویم آسان ہے۔ اس میں ۱۲۶ سنہ دورِ قمر کے لحاظ سے مندرجہ قواعد کے مطابق مستطیل تقویم میں سالوں کی ترتیب قائم رہتی ہے اور اس کی مدوّر تقویم بھی بہت خوبصورت ہے، انسائیکلوپیڈیا امریکانہ کے قواعد کے مطابق مستطیل تقویم میں سالوں کی ترتیب نہیں رہتی اور غالباً اس کی مدوّر تقویم بھی مشکل سے بنے گی۔

اس تقویم کا کلیہ یہ ہے کہ ہجری سال کو تیس پر تقسیم کریں اور باقی ماندہ عدد کا قائم مقام ذیل کے جدول سے معلوم کریں۔ سال کو تیس پر تقسیم کرنے سے جو حاصل قیمت برآمد ہوا تھا اسے پانچ میں ضرب دے کر سات پر تقسیم کر کے باقی ماندہ عدد لیں اور اسے پہلے سے معلوم کردہ قائم مقام عدد میں جمع کر کے پھر سات پر تقسیم کریں، اگر پورا تقسیم ہو جائے تو سال کا آغاز جمعہ سے ہوگا، ایک بچے تو ہفتہ سے۔

غرۂ محرم کا علم ہو گیا تو بقیہ مہینوں کی تواریخ حسبِ قاعدہ معلوم کی جا سکتی ہیں۔

سال کو ۳۰ پر تقسیم کرنے سے باقی ماندہ اعداد						قائم مقام عدد
۱	۹	-	۱۷	-	۲۵	۰
۲	۱۰	-	۱۸	-	۲۶	۴
۳	۱۱	۱۶	۱۹		۲۷	۲
۴	۱۲	-	۲۰	۲۴	۲۸	۶
۵	۱۳	-	۲۱	-	۲۹	۳
۶	۱۴	-	۲۲	-	۰	۱
۷	۱۵	-	۲۳	-	-	۵
۸	-	-	-	-	-	۳

مثلاً ۱۴۰۸ھ کا آغاز کس دن ہوا؟

$\frac{۱۴۰۸}{۳۰}$ = ۴۶ حاصل قسمت اور بقیہ عدد = ۲۸، پس ۲۸ کا قائم مقام = ۶ + (۴۶×۵ ÷ ۷ کا باقی ماندہ عدد) = ۶+۶ = ۱۲ ÷ ۷ = بقیہ عدد "۵"۔ پس سال ۱۴۰۸ھ کی یکم محرم کو بدھ کا دن تھا۔

اگر سال تیس پر برابر تقسیم ہوگیا تو حاصل قسمت سے ایک کم کرکے حساب کریں مثلاً ۱۸۰۰ پورا تقسیم ہوجاتا ہے، حاصل قسمت ۶۰-۱ = ۵۹ شمار کیا جائے، باقی ماندہ صفر کا قائم مقام = ۱ + ($\frac{۵×۵۹}{۷}$ کا باقی ماندہ عدد = ۱) = ۲، پس یکم محرم ۱۸۰۰ھ کو اتوار ہوگا۔

دورِ شمس کی مدت:

دورِ شمس کی صحیح ترین مدت ۳۶۵.۲۴۲۲ ہے، عیسوی تقویم کو دورِ شمس کی مدت سے قریب تر کرنے کیلئے ہی پوپ گریگوری نے اصلاحات کی تھیں، گریگورین عیسوی تقویم کے مطابق مروج عیسوی سال کی اوسط مدت ۳۶۵.۲۴۲۵ ہے، یعنی اب بھی اصل مدت سے ۰.۰۰۰۳ دن زائد ہے، اس لیے ۴۳۲۰ء تک عیسوی تقویم میں ایک دن کا اضافہ ہونا چاہیے، لیکن انسائیکلو پیڈیا کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ چونکہ دورِ شمس و قمر کی اصل مدت میں انتہائی آہستہ آہستہ فرق پڑ رہا ہے اور اس قانون طبعی کو ماہرین فلکیات پوری طرح معلوم نہیں کرپائے، اس لیے ممکن ہے کہ سال ۴۳۲۰ء اور ۲۰۰۰۰ء تک کسی طرح کا انحراف ہو، اس لیے عیسوی تقویم کی قبل از وقت اصلاح یا اس میں ترمیم کی تجویز بالکل بے سود ہے۔

۱۲۰ سال کے بعد ایک دن کا فرق پڑتا ہے۔"

فلسف: اس تقویم کے ذریعہ برآمد ہونے والے ایام رؤیت ہلال کی بناء پر برآمد ہونے والی تواریخ اور ایام سے نسبۃً زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔

اقول: یہ تو اسی کی بناء پر ہے۔

فلسف: "ارشاد العابد" والی تقویم آسان ہے۔

اقول: یہ ہر لحاظ سے راجح ہے، وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱) آسان ہے۔

(۲) اس کی مدد ور تقویم بہت کارآمد ہے۔

(۳) یہ دورِ قمر سے بہت زیادہ مطابقت رکھتی ہے، کما تقدم۔

فلسف: کلیہ ہے جانچ

اقول: میں نے اس کلیہ پر غور نہیں کیا، امید ہے کہ صحیح ہوگا۔

فلسف: دورِ شمس کی صحیح ترین مدت ۳۶۵٫۲۴۲۲ ہے۔

اقول: انظر ما قدمت فی مدۃ دور القمر۔

فلسف: ۳۳۰۰ بعد عیسوی تقویم میں ایک دن کا اضافہ ہو جاتا ہے۔

اقول: ۳۳۳۳ کے بعد تقویم میں ایک دن کی کمی کرتا ہے۔

فلسف: انسائیکلو پیڈیا سے یہی معلوم ہوا ہے کہ تحویل کے عمل میں تمام کسور اعشاریہ کے بے عیسوی و ہجری سالوں کی اوسط مدت کو ملحوظ رکھتا ہوگا۔

اقول: یہ اس حقیقت کے عین مطابق ہے جو میں شروع ہی سے آپ کو سمجھانے کی کوشش کر رہا ہوں، یعنی عمل تحویل میں شمس و قمر کے دورِ حقیقی کا تقابل مقصود نہیں بلکہ تقویم شمسی کی تواریخ موضوعہ اور تقویم قمری کی تواریخ مفروضہ میں تقابل مقصود ہے، اس مقصد میں انسائیکلو پیڈیا امریکانہ کے مضمون نگار کا مجھ سے اتفاق ہے اگرچہ اس مقصد کا طریق تحصیل مختلف ہے، اصول کے مطابق وہی ہے جو میں نے لکھا ہے، اس لیے کہ دورِ قمر کی اوسط مدت لینے کا مطلب یہ ہے کہ تواریخ قمریہ بھی تواریخ شمسیہ کی طرح موضوعہ ہیں، حالانکہ یہ صحیح نہیں، کما حررت فی المکتوب السابق۔ اور تواریخ شمسیہ اگرچہ وضعیہ ہیں مگر ان کی تخریج کے لیے مختلف اعتبارات سالوں سے مقدار اوسط لینے کی بجائے یہی معقول ہے کہ تاریخ مطلوب جس سال سے متعلق

ہوتی سال کی مقدار لی جائے، یعنی عام سالوں میں ۳۶۵ دن اور لیپ کے سال میں ۳۶۶۔

دونوں طریق میں اگرچہ کچھ کوئی خاص فرق نہیں مگر نظریاتی طور پر ظاہر ہے کہ مختلف المقادیر شیء میں سے کسی ایک کے کسی حصہ کی تعیین کے لیے اوسط کا حساب لگانا صحیح نہیں۔

میرا خیال ہے کہ انسائیکلوپیڈیا میں اوسط مقدار عمل تحویل میں نہیں دی گئی ہوگی بلکہ آئندہ کے لیے تقاویم کو دورِ شمس و قمر کے مطابق رکھنے کے لیے دی گئی ہوگی، آپ اس میں یہ بحث دوبارہ غور سے دیکھیں، اگر آپ کی نقل صحیح ہے تو منقول خلافِ اصول ہے۔

اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ''روشن دماغ'' زیادہ تر خلافِ اصول ہی چلتا ہے، صحیح بات بھی کہیں گے تو اصول سے ہٹ کر، جیسا قاعدہ تحویل کی اصول کے مطابق تعبیر تو یہ ہے کہ ضرب کے بعد جمع یا تفریق کے بعد تقسیم سے حاصل ہونے والے سال پورے ہو کر اگلا سال چل رہا ہے، مگر یہ لوگ قاعدہ میں ایک کا اضافہ کرتے ہیں اور حاصل کو سالِ رواں بتاتے ہیں، نتیجہ تو صحیح ہے مگر بات الٹی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۶/ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۸ھ

باب صفة الصلوٰة

عورت کے سجدہ میں جانے کا طریقہ

ہمارے ہاں عموماً عورتوں میں سجدہ کی طرف جانے کے دو طریقے معروف ہیں:

(۱) پہلا طریقہ یہ ہے کہ پہلے سیدھی دونوں سرینوں پر بیٹھ جاتی ہے، پھر تورک کرتے ہوئے زمین پر گھٹنے رکھتی ہے، پھر حسب معمول ہاتھ، پھر ناک اور پیشانی رکھتی ہے، سجدہ سے فارغ ہونے کے بعد جب دوبارہ قیام کی طرف جاتی ہے تو سجدہ سے سر اٹھا کر بائیں سرین پر بیٹھ جاتی ہے، پھر دونوں پاؤں آگے کی طرف لا کر سیدھی کھڑی ہو جاتی ہے، یہ طریقہ عموماً بڑی عمر کی عورتوں میں رائج ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ پہلے مردوں کی طرح گھٹنے زمین پر رکھتی ہے، پھر بائیں سرین پر بیٹھ کر تورک کرتی ہے، پھر حسب معمول سجدہ کرتی ہے اور سجدہ سے دوسری رکعت کے لیے مردوں کی طرح اٹھتی ہے، یہ طریقہ بھی رائج ہے، فقہ اور شروح حدیث سے جو کچھ ملا ہے وہ یہ ہے:

وفي حاشية كتاب الآثار: وروى ابن أبي شيبة عن أبي الأحوص، عن أبي إسحق، عن الحارث، عن علي رضي الله تعالى عنه قال: إذا سجدت المرأة فلتحتفز، ولتضم فخذيها، وروى عن أبي عبد الرحمن المقرئ، عن سعيد بن أبي أيوب، عن يزيد بن أبي حبيب، عن بكير بن عبد الله بن الأشج، عن ابن عباس انه سئل عن صلاة المرأة فقال: تجتمع وتحتفز.

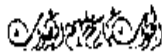
(كتاب الآثار: ١/٦٠٨)

وقال الشيخ محمد طاهر الفتني رحمه الله تعالى: ح: وهو محتفز أي مستعجل مستوفز غير متمكن في جلوسه، وهو بمعنى مقعيا. نه: ومنه ح البراق، وفي فخذيه جناحان يحفز بهما رجليه، وح أبي بكر فحص بقدمه وهو محتفز أي مستعجل مستوفز يريد القيام. وح ابن عباس: ذكر عنده القدر فاحتفز أي قلق وشخص به ضجرا، وقيل استوى جالسا على وركيه كأنه ينهض. وح علي: إذا صلت المرأة فلتحتفز إذا جلست وإذا سجدت

ولا تخوّی ای تضام و تجتمع. وفی ح الأحنف: کان یوسع لمن أتاه فإذا لم یجد متسعا تحفز له تحفزا. ط: فاحتفزت روی بالزای والراء والإعجام أصوب أی تضاممت لیسعنی المجلس. (مجمع بحار الأنوار: ۱/ ۵۱۲)

ومثله فی تاج العروس.

علامہ طاہر کی آخری عبارت سے بظاہر طریق اول صحیح معلوم ہوتا ہے، آپ اپنی تحقیق سے نوازیں کہ کون سا طریقہ صحیح ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صورت اولیٰ میں تستر زیادہ ہے اور یہی عورت کے لیے مقصود ہے، اس لیے صورت اولیٰ بہتر ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۴ ربیع الاول ۱۴۰۰ھ

سجدہ میں جاتے ہوئے گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا

جلال آباد سہارنپور کے ایک دارالافتاء سے قومہ سے سجدہ کی طرف جانے کے طریقے کے بارے میں بہشتی زیور کے طریقہ کی تائید اور احسن الفتاویٰ میں مذکورہ طریقہ کی تردید کی گئی ہے، سوال وجواب ارسال خدمت ہیں۔ نظر ثانی فرما کر اپنی تحقیق سے نوازیں۔

سوال: رکوع سے سجدے میں جانے کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ چونکہ بہشتی زیور حصہ یازدہم صفحہ ۳۲ میں تحریر ہے کہ دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھے ہوئے سجدے میں جائے اور احسن الفتاویٰ ۳/ ۵۰ میں مرقوم ہے کہ سجدہ کی طرف جانے کی حالت میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا ثابت نہیں، عدم ثبوت کے علاوہ اس میں مزید دو قباحتیں ہیں:

① عوام اس کو مسنون یا مستحب سمجھنے لگے ہیں۔

② قومہ سے سجدہ کی طرف جانے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ گھٹنے زمین پر ٹکنے سے قبل کمر اور سینہ نہ جھکے، اس وقت گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کی عادت کا یہ اثر دیکھا گیا ہے کہ گھٹنے زمین پر ٹکنے سے قبل ہی اوپر کا دھڑ جھک جاتا ہے، لہٰذا یہ صورت سبب ترک سنت ہونے کی وجہ سے قابل احتراز ہے۔

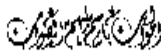
دونوں میں سے کون سی تحقیق صحیح اور قابل عمل ہے؟ بینوا توجروا۔

هو وضع اليدين على الركبتين قبل وضع الركبتين على الأرض، لا وضع اليدين على الأرض قبل الركبتين، وهذا هو غرض حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه الخ.

ثم قال المعترض: ويدله رواية حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه بلفظ: إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه إلى ركبتيه، كما رواه البيهقي في سننه، ولم يذكر علة. والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم.

حررہ سعید نصیر احمد غفرلہ

جواب الجواب از دار الافتاء والارشاد:

الجواب باسم ملهم الصواب

روایت بیہقی کے الفاظ یوں ہیں:

عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ: إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك الجمل، وليضع يديه على ركبتيه، كذا قال: على ركبتيه، فإن كان محفوظا كان دليلا على أنه يضع يديه على ركبتيه عند الإهواء إلى السجود. (بيهقي: ۲/۱۰۰)

اس میں علی الرکبتین کسی راوی کا سہو ہے، اصل لفظ قبل الرکبتین ہے، اس پر متعدد دلائل ہیں:

① اس حدیث کی دوسری سب اسناد میں قبل الرکبتین ہے۔

② خود حافظ بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کان محفوظا فرما کر متن کے سہو کا اظہار فرمایا ہے۔

③ اگر اس کا کسی حدیث میں ثبوت ملتا تو حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ اسے سنن یا آداب میں ضرور بیان فرماتے، مگر فقہ کی کسی کتاب میں بھی اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔

④ حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے قومہ میں ارسال کی تصریح فرمائی ہے، پھر سجدہ میں کیفیت وضع الیدین تحریر فرمائی، درمیان میں وضع علی الرکب ہوتا تو اسے بھی ضرور بیان فرماتے، معلوم ہوا کہ اس وقفہ میں ارسال ہی متعین ہے۔

علاوہ ازیں جہاں وضع ثابت نہیں وہاں ارسال ہی ہوگا، لأنه هو الأصل

نمبر ۴ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بوقت نہوض اعتماد علی الرکبتین کی ہر کتاب میں صراحت ہے،

بصورت ثبوت نہوض کے مقابل خرور میں اس کا ضرور ذکر فرماتے۔

قومہ سے سجدہ کی طرف بغیر کمر جھکے جانا کتب فقہ سے ثابت ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: ويخر للسجود قائما مستويا، لا منحنيا، لئلا يزيد ركوعا آخر. يدل عليه ما في التتارخانية: لو صلى فلما سجد تذكر أنه ترك الركوع، فإن كان صلى صلوة العلماء لا ينبغي أعاده، وإن صلى صلوة العوام فلا، لأن العالم إنما ينحط للسجود قائما مستويا والعامي ينحط منحنيا، وذلك ركوع، لأن قليل الانحناء محسوب من الركوع اهـ تأمل. (ردالمحتار: ١/٣٣٤)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى نقلا عن الخزانة: إذا لم يركع وذهب إلى السجود بأن خر كالمحمل فهذا الانحناء يجزيه عن الركوع.

(حاشية الطحطاوي: ١/٢٠٣)

حدیث ممانعت کے لیے نہی عن بروک الجمل سے استدلال نہ مقصود ہے اور نہ ہی معقول، کمر جھکنے کی صورت میں جعل السافل عاليا والعالي سافلا کی ہیئت متحقق نہیں ہو سکتی، گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کی وجہ سے کمر جھکنے کا التزام ہو جاتا ہے، اصل مقصود اتقاء عن الانحناء ہے، ارسال کی صورت میں انحناء سے روکا جائے گا۔

مجیب کی تحریر کے بعد بھی مختلف لوگوں سے گھٹنوں پر ہاتھ رکھ کر سجدہ کرایا، تجربہ سے ثابت ہوا کہ شروع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا ضرور انحناء کو مستلزم ہے۔

جو اشکال احسن الفتاوی میں عدم تحقیق پر کیا گیا ہے یہ بعینہٖ اشکال جمیع کتب فقہ پر ہوتا ہے، صاحب جو بحکم فهو جوابنا۔

جب دلائل سے ثابت ہو گیا کہ صحیح طریقہ ہبوط بدون انحناء ہے تو پہلوانوں کی مشابہت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا، بنا بریں پہلوانوں کی بیٹھک کو اس ہیئت نماز کے مشابہ کہا جائے گا لا بالعکس کما فی الجواب، ورنہ پوری نماز ہی چھوڑنی پڑے گی، اس لیے کہ جمیع ہیئات صلوٰۃ میں اعضاء کی اچھی خاصی ورزش ہوتی ہے، عنایت اللہ مشرقی نے کہا تھا کہ مشروعیت صلوٰۃ سے مقصود یہی ہے۔

مجیب کا یہ لکھنا کہ بصورت ارسال وہ التزام سے گر جائے گا باعث تعجب ہے، یہاں تو بوڑھے بھی گر

صورت اختیار کیے ہوئے بلا تکلف سجدہ کرتے ہیں، معذور لوگ بضرورت مستثنیٰ ہوں گے۔

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۱/ ربیع الثانی ۱۴۰۶ھ

سوال مثل بالا

سوال: احسن الفتاوی ۳/ ۲۲ میں قومہ سے سجدہ کی طرف جانے کا مسنون طریقہ یہ لکھا ہے کہ مصلی سجدہ کو جاتے وقت گھٹنوں پر ہاتھ نہ رکھے اور کمر کو بھی نہ جھکائے، ورنہ تکرار رکوع لازم آئے گا بلکہ کمر کو سیدھا رکھتے ہوئے سجدہ کو جائے، لیکن بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم قومہ سے سجدہ کی طرف جاتے وقت سب سے پہلے کمر کو جھکاتے تھے۔

كان رسول الله ﷺ إذا قال: سمع الله لمن حمده لم يحن أحد منا ظهره حتى يقع النبي ﷺ ساجدا، ثم نقع سجودا بعده. (صحيح البخاري: ۱/ ۹۶)

ہماری سمجھ کے مطابق اس روایت اور آپ کے بتائے ہوئے طریقہ میں تعارض ہے، لہذا رفع فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس حدیث میں اس انحناء کا ثبوت ہے جو بوقت ہبوط من القومۃ الی السجود طبعاً ہو ہی جاتا ہے، حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس انحناء کو مکروہ فرمایا ہے جس سے تکرار رکوع لازم آئے اور وہ جب ہوتا ہے کہ اتنا انحناء ہو کہ ہاتھ گھٹنوں تک پہنچ جائیں۔

غرضیکہ حدیث سے معمولی انحناء ثابت ہوا اور یہ مکروہ نہیں، ویسے بھی اس سے احتراز متعسر ہے۔

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۱/ ذی القعدہ ۱۴۰۶ھ

سوال مثل بالا

سوال: استفتاء کا جواب موصول ہو گیا، جناب کا شکریہ۔ حدیث کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے اس کے ساتھ کسی شارح کا حوالہ نہیں ہے، نیز آپ کی بیان کردہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولی جھکاؤ میں کوئی حرج

نہیں، کیونکہ معمولی جھکاؤ تو حدیث سے ثابت ہے اور اس سے بچنا متعسر ہے، حالانکہ مطبوعہ فتاوی (احسن الفتاوی) میں لکھا ہے کہ ذرا سا جھکاؤ ہو جائے تو تکرار رکوع لازم آئے گا۔ بینوا توجروا۔

از مرتب عفی عنہ

انتقال الی السجود کا جو طریقہ احسن الفتاوی میں لکھا گیا ہے وہ شامیہ اور تاتارخانیہ کے علاوہ خلاصۃ الفتاوی، خزانہ، فتح المعین، حموی، خانیہ، الجوہرۃ، سعایہ، طحطاوی، مجمع، عنایہ اور متانہ میں بھی مذکور ہے۔

قال العلامة أبو السعود رحمه الله تعالى: وفي الخزانة: إذا لم يركع، وذهب من القيام إلى السجود، بأن خر كالحمل، فذلك الانحناء يجزئ عن الركوع، وإن ذهب على وجه السنة يعني سريعا لا يجوز. حموي. والأولى حذف لفظة "سريعا" إذ لا مدخل له، والمدار في عدم الجواز على تجرد الهبوط عن الانحناء. (فتح المعين: ١/١٦٩)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: وفي الخزانة: إذا لم يركع وذهب إلى السجود بأن خر كالحمل فهذا الانحناء يجزيه عن الركوع.
(حاشية الطحطاوي على الدر: ١/٢٠٣)

وقال العلامة المحدث محمد جعفر البوبكاني رحمه الله تعالى: في التاتارخانية عن الحجة: ولو صلى رجل، فلما سلم تذكر أنه ترك الركوع في صلوته قال: إن صلى كما يصلي الأتقياء يقضي الصلوة؛ لأنه ترك ركن الركوع، وإن صلى كما يصلي العوام جازت صلوته؛ لأن العالم يقوم وينحط إلى السجود قائما مستويا، فلم يكن لصلوته ركوع، وأما العوام فينحط إلى السجود منحنيا، فذلك ركوع، وإن كان منحنيا قليلا، وقليل الانحناء محسوب من الركوع؛ لأن قليل المكث في الركوع والسجود يقوم مقام الفرض، كأنه ركع ولم يقم بين الركوع والسجود. هكذا في العتابية. (المتانة: ص ١٦٧)

وقال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى: فلو لم يركع في الركعة لكنه سجد سجدتين، إن ذهب من القيام إلى السجدة بالسنة

يعني صريحا لا يجوز، وإن ذهب بغير السنة بأن خر كالجمل فذلك الانحناء يحتسب من الركوع. (خلاصة الفتاوى: ١/٥٣)

وقال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى: وقال القهستاني في شرح النقاية ص ٥٨ وشرح المقدمة الكيدانية: الركوع لغة الانحناء، وشرعا انحناء الظهر ولو قليلا، فلو خر كالجمل أجزأه. كما في فتاوى قاضيخان، والخلاصة، وهو ظاهر الرواية. (السعاية: ٢/١١٣)

طریق مذکور مذہب کی متعدد معتبر کتب میں مروی ہونے کے علاوہ درایۃً بھی معقول ہے، بایں طور کہ اتنا انحناء جس سے گھٹنوں تک ہاتھ پہنچ جائیں بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک حد رکوع میں داخل ہے اور ایک رکعت میں دو رکوع بالاجماع غیر مشروع ہیں۔

روایت مذہب کے ثبوت کے بعد بحث حدیث کی حاجت نہیں، اس لیے کہ ادلۂ اربعہ صرف مجتہد کے لیے حجت ہیں، مقلد کے لیے نہیں، مقلد کے لیے صرف روایت مذہب حجت ہے، لہٰذا خلاف مذہب حدیث سے استدلال جائز نہیں، اسی طرح اس کا جواب بھی مقلد پر واجب نہیں، معہذا سابق تحریر میں تبرعاً صورت تطبیق لکھ دی تھی کہ حدیث میں حد رکوع سے کم انحناء مراد ہے اور روایت مذہب میں حد رکوع تک انحناء سے ممانعت ہے۔ تطبیق کے لیے صرف اتنا احتمال ہی کافی ہے۔

وان ادعى أحد أن المراد بالانحناء الوارد في الحديث هو الانحناء إلى حد الركوع فعليه الدليل.

یہ صورت تطبیق جو بالکل واضح ہے اگر بفرض محال کسی مقلد کی سمجھ میں نہ آئے تو بھی اس پر بہر حال اتباع مذہب فرض ہے، البتہ کوئی غیر مقلد اسے سمجھنے سے قاصر ہو تو اسے اختیار ہے أي منقلب ينقلب.

احسن الفتاویٰ میں قلت انحناء کا ذکر شامیہ و خانیہ وغیرہ کے اتباع سے آگیا ہے، اس سے مراد وہی حد رکوع تک انحناء ہے، اس لیے کہ مدار حکم انحناء بقدر رکوع ہے، قدر رکوع میں دو قول ہیں، مفتی بہ قول کے مطابق اتنا انحناء کہ ہاتھ گھٹنوں تک پہنچ جائیں، دوسرا قول مطلق انحناء کا بھی ہے، کتب مذکورہ میں اصول کے مطابق مفتی بہ قول ہی مراد ہے، بالفرض اگر قول ثانی مراد لیا جائے تو مرجوح ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٣/ صفر ١٤٠٧ھ

سوال متعلق بالا

سوال: گھٹنے زمین پر رکھنے سے پہلے اوپر کا دھڑ سامنے کی طرف جھکانے کو اگر دوسرا رکوع شمار کیا جائے تو تکرار رکوع کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہونا چاہیے، کیا کتب فقہ میں اس صورت میں وجوب سجدہ سہو کا کوئی ثبوت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صورت مذکورہ میں سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا اور یہی حکم مذکور ہے، البتہ یہ اشکال رہ جائے گا کہ اس صورت میں نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تکرار رکن موجب سجدہ سہو یا موجب اعادہ اس صورت میں ہے کہ رکن مکرر بتمامہ ہو کر تحقق جو سکون پایا جائے، ولہذا موضع قعود میں قیام کے بعد فوراً واپسی کی صورت میں سکون موجود ہے۔

للزوم السكون بين الحركتين وكذا في الرفع على الفور من الركوع الثاني والسجدة الثالثة.

صورت زیر بحث میں قومہ سے سجدہ تک ہبوط مسلسل ہے، درمیان میں کہیں سکون نہیں، شرط سکون اس لیے ضروری ہے کہ اصل موجب تاخیر ہے، تاخیر مستقل ہو تو بقدر تسبیحات ثلاث اور ضمن رکن میں ہو تو مطلقاً ولو قلیلا، جہاں تاخیر کا وجود ہی نہ ہو وہاں سبب وجوب ہی موجود نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٦/ شوال ١٤٠٧ھ

سوال مثل بالا

سوال: مشہور ہے کہ قومہ سے سجدہ کی طرف انتقال کے وقت کمر سیدھی رہنی چاہیے، اگر کمر جھکائی جائے تو تکرار رکوع لازم آئے گا، علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی یہی تحریر فرمایا ہے، مگر حجۃ اللہ البالغہ کی عبارت ذیل اس کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔

ولما كان كل من يهوي إلى السجود لا بد له من الانحناء حتى يصل إليه، وليس ذلك ركوعاً بل هو طريق إلى السجدة.

(حجة الله البالغة مع الشرح: ٢/٢٨)

اس کا جواب کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اولاً: مسائل فقہیہ میں اقوال فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ ہی سے استدلال کرنا چاہیے، لکل فن رجال.

ثانیاً: یہ امر تو بالکل بدیہی ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مصلی لازماً انحناء کرے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ لازماً انحناء ہو جاتا ہے، سو ہر تندرست انسان تجربہ کرکے فیصلہ کرسکتا ہے کہ بدون انحناء سجدہ رکوع بھی بسہولت انتقال ہوسکتا ہے اور انحناء قلیل خارج از بحث ہے۔ وکذا الانحناء الکثیر للمعذور.

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲/ صفر ۱۴۱۸ھ

عورت کے سجدہ کی ہیئت

سوال: عورتوں کے سجدہ کی ہیئت مردوں سے مختلف ہونے پر کسی حدیث اور عبارت فقہ کا حوالہ مطلوب ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

قال الشیخ العثماني رحمه الله تعالی في إعلاء السنن:

١ ـ عن يزيد بن أبي حبيب أنه ﷺ مر على امرأتين تصليان فقال: إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلى الأرض، فإن المرأة في ذلك ليست كالرجل، رواه أبو داود في مراسيله. (التلخيص الحبير: ١/٩١)

٢ ـ أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالی عنهما أنه سئل كيف كان النساء يصلين على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: كن يتربعن ثم أمرن أن يحتفزن. (جامع المسانيد: ١/٤٠٠)

قلت: هذا إسناد صحيح، أخرجه القاضي عمر بن الحسن الأشناني، عن علي بن محمد البزاز، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن زرين نجيح، عن إبراهيم بن المهدي، عن أبي حواب الأحوص بن حواب، عن سفيان الثوري، عن أبي حنيفة بسنده اهـ.

قلت: القاضي عمر بن الحسن الأشناني روى عن ابن أبي الدنيا وغيره ضعفه الدارقطني وغيره، وقال طلحة بن محمد: كان من جلة أصحاب الحديث المجودين، وأحد الحفاظ، وقد حدث حديثا كثيرا، وحمل الناس عنه قديما وحديثا، وسئل عنه أبو علي الهروي الحافظ شيخ الدارقطني فقال: إنه صدوق اهـ ملخصا من لسان الميزان.

(٤/٢٩١ـ ٢٩٢)

وعلي بن محمد البزاز أبو القاسم المعروف بابن السمري ذكره الخطيب في تاريخه وقال: كتبت عنه اهـ كذا في جامع المسانيد. (٢/٤٥٨)

وأحمد بن محمد بن خالد هو الوهبي الكندي أبو سعيد الحمصي، روى عنه البخاري في جزء القراءة وغيره، ونقل عن يحيى بن معين أنه ثقة، وقال الدارقطني: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة في صحيحه، وذكره ابن حبان في الثقات، كذا في تهذيب التهذيب (١/٢٦ـ ٢٧)

وزر بن نجيح لم أجد ترجمته، وإبراهيم بن المهدي أراه المصيصي، يروي عن حفص بن غياث وغيره، وثقه أبو حاتم وابن حبان وابن قانع وغيرهم، كذا في تهذيب التهذيب (١/١٦٩)

والأحوص بن جواب وثقه ابن معين وقال مرة: ليس بذاك القوي. وقال أبو حاتم: صدوق. وقال ابن حبان في الثقات: كان متقنا، ربما وهم اهـ كذا فيه أيضا. (١/١٩٢)

وسفيان الثوري وأبو حنيفة أشهر من أن يثنى عليهما.

٣ـ ثنا أبو الأحوص عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال: إذا سجدت المرأة فلتحتفز، ولتضم فخذيها. رواه الإمام أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه. (ص ١٨١ قلمي)

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الحارث، فهو من رجال الأربعة قد اختلف فيه، ووثقه ابن معين، وقال ابن شاهين في الثقات: قال أحمد بن

صالح المصري: الحارث الأعور ثقة، ما أحفظه، وما أحسن ما روى عن علي! وأثنى عليه، قيل له: فقد قال الشعبي: كان يكذب، قال: لم يكن يكذب في الحديث، إنما كان كذبه في رأيه اهـ.

وقال ابن أبي خيثمة: قيل ليحيى: يحتج بالحارث؟ فقال: ما زال المحدثون يقبلون حديثه اهـ كذا في تهذيب التهذيب. (٢/١٤٦-١٤٧) فالحديث حسن، وقول الصحابي حجة عندنا، وقد تقوى بالمرفوع أيضاً، وأبو إسحٰق وإن كان من المدلسين ولكنه من الطبقة الثالثة التي تقبل بعض المحدثين حديثهم واحتملوا تدليسهم، كما في طبقات المدلسين (ص ٢) لابن حجر على أن التدليس لا يضر عندنا، وقد تقوى بأحاديث أخر أيضاً. (إعلاء السنن: ٣/٢٢)

قال الحصكفي رحمه الله تعالى: والمرأة تنخفض فلا تبدي عضديها، وتلصق بطنها بفخذيها، لأنه أستر.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: ذكر الزيلعي أنها تخالف الرجل في عشر ـ وقد زدت أكثر من ضعفها ـ ترفع يديها حذاء منكبيها، ولا تخرج يديها من كميها، وتضع الكف على الكف تحت ثديها، وتنحني في الركوع قليلاً، ولا تعتمد، ولا تفرج فيه أصابعها بل تضمها، وتضع يديها على ركبتيها، ولا تحني ركبتيها، وتنضم في ركوعها وسجودها، وتفترش ذراعيها. (رد المحتار: ١/٣٢٩) والله سبحانه وتعالى أعلم

١٤/ رجب ١٤١١ھ

نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ

سوال: انجمن "اہل السنۃ" لاہور کی طرف سے ایک خوبصورت کارڈ شائع کیا گیا ہے جس کا عنوان ہے

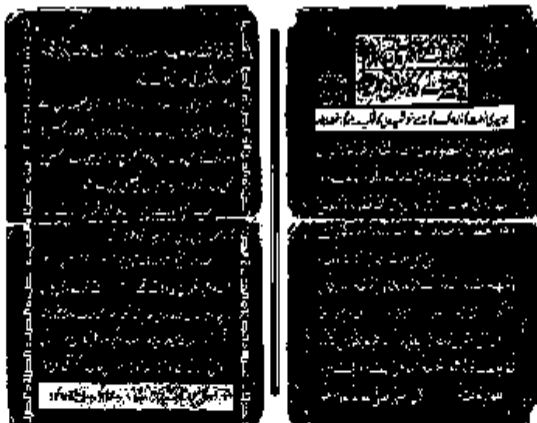
"نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ"

یہ کارڈ ارسالِ خدمت ہے، اسے ملاحظہ فرما کر فیصلہ فرمائیں کیا یہی طریقہ مسنون اور تحریر میں مذکورہ

دلائل سے ثابت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس تحریر کے ترجمہ میں تین بہت فحش غلطیاں ہیں:

① حضرت ابن عقیل رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ آں حضرت الخ

یہ ابن عقیل رحمہ اللہ تعالیٰ کا اپنا خیال ہے، تحریر میں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کردیا ہے۔

② جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الخ

اس حدیث سے تحریر میں مندرج تفصیل ثابت نہیں ہوتی۔ یہ تفصیل دوسری احادیث صحیحہ صریحہ اور تمام فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی نصوص صریحہ کے خلاف ہونے کے علاوہ عقل و درایت کے بھی خلاف ہے، کیونکہ "السلام علیکم" میں خطاب دائیں بائیں کے فرشتوں اور مقتدیوں کو ہے۔

③ آں حضرت ﷺ "السلام علیکم" تو بالکل الخ

یہ بھی ابن عقیل رحمہ اللہ تعالیٰ کا اپنا خیال ہے، جس اُنہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی جو تاویل کی ہے تحریر میں اسے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کردیا ہے۔

نیز حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خود "مغنی" میں امام ابو حاتم رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے منکر کہا گیا ہے۔

ایک منکرِ حدیث کو اس کا ترجمہ سونپ دیا، جس نے ترجمہ میں اس کا غلط مطلب لے کر پوری دنیا میں غلط مسئلہ کی ترویج و اشاعت اور صحیح، صریح روایاتِ حدیث و فقہ سے ثابت طریقہ مسنون کا ترک اور دوسروں کو اس کے ترک کی ترغیب کتنی گمراہی ہے۔

اسی طرح انجمن نے بھی تین بہت سنگین غلطیاں کی ہیں:

(۱) ترجمہ کسی عالم سے نہیں کروایا۔

(۲) مسئلہ شرعیہ کسی مفتی سے پوچھے بغیر تسلیم کرلیا اور شائع بھی کردیا۔

(۳) مسئلہ شرعیہ کی اشاعت میں کسی مفتی کا نام نہیں لکھا۔

یہ غلطی ہر گمراہی کی بنیاد ہے۔

تحریر کے شروع میں سو شہیدوں کے اجر والی جو حدیث لکھی ہے وہ شدتِ ضعف کی وجہ سے ناقابلِ قبول ہے، اس میں ایک راوی حسن بن قتیبہ ہے، جسے علامہ ذہبی، حافظ دارقطنی، شیخ الاسلام ابو حاتم رازی، علامہ ابو الفتح الازدی اور علامہ عقیلی رحمہم اللہ تعالیٰ نے ضعیف، متروک الحدیث اور کثیر الوہم قرار دیا ہے۔

دین کو سخت نقصان پہنچانے کا ایک بہت آسان نسخہ یہ چل نکلا ہے کہ کوئی جاہل کھڑا ہو کر مسلّماتِ دین میں سے کسی مسئلہ کے خلاف کوئی شوشہ چھوڑ دیتا ہے، علماء اس کا جواب لکھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اس طرح ان کے زورِ قلم کی اصول صلاحیتیں اور قیمتی اوقات جو دین کی اہم خدمات پر خرچ ہو رہے تھے ایک جاہل کے ایک شوشے کی نذر ہو جاتے ہیں۔

محرر اور ارکانِ انجمن پر اس خطرناک غلطی سے توبہ کا اعلان کرنا فرض ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۶/رجب ۱۴۱۶ھ

نماز میں زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت

سوال: حنفیہ کے ہاں نماز میں زیرِ ناف ہاتھ باندھنا مسنون ہے، غیر مقلدین کہتے ہیں سینے پر باندھنا مسنون ہے، احناف کے طریقہ کا کسی حدیث سے ثبوت نہیں ملتا، اگر احادیث سے طریق احناف کا ثبوت ہے تو تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بحمد اللہ تعالیٰ فقہاءِ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے کوئی مسئلہ بھی دلائلِ شرعیہ کے خلاف بیان نہیں فرمایا،

مردوں کے لئے نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا مسنون ہے، جو درج ذیل احادیث و آثار سے ثابت ہے:

۱۔ عن عبد الرحمن بن إسحاق، عن زياد بن زيد عن أبي جحيفة أن علياً رضي اللہ تعالیٰ عنہ قال: من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرة. (رواه ابو داود، وهذه الرواية موجودة في نسخة ابن الأعرابي وكتبت بهامش أبي داود: ۱/۱۱۷)

۲۔ عن عبد الرحمن بن إسحاق عن زياد بن زيد السوائي عن أبي جحيفة عن علي رضي اللہ تعالیٰ عنہ قال: من سنة الصلوة وضع الأيدي على الأيدي تحت السرة. (مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۳۹۱)

اگر چہ اس روایت میں کلام ہے کہ عبد الرحمن بن اسحاق ضعیف ہیں اور زیاد بن زید مجہول، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ روایت تین اسناد سے نقل فرمائی ہے۔ ان میں دو میں عبد الرحمن بن اسحاق عن زیاد بن زید عن ابی جحیفۃ عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے اور تیسری سند میں عبد الرحمن بن اسحاق عن النعمان بن سعد عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے۔ اس لیے جہالت زیاد بن زید قادح و معتبر نہیں اور عبد الرحمن بن اسحاق کے ضعف کا انجبار حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی روایت سے ہو جاتا ہے، اس طرح یہ روایت بھی بلاشبہ قابل استدلال ہے۔

اس روایت میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ "من السنۃ" کے الفاظ ارشاد فرما رہے ہیں اور یہ مسلمات قطعیہ میں سے ہے کہ اس طرح کے الفاظ صیغ رفع روایت میں سے ہیں۔

قال الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ: ومن الصيغ المحتملة قول الصحابي: "من السنة كذا" فالأكثر على أن ذلك مرفوع، ونقل ابن عبد البر فيه الاتفاق.

آگے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگرچہ دعوائے اتفاق محل نظر ہے مگر حق بات یہی ہے کہ ایسی روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے، جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ صحیح بخاری میں فرماتے ہیں کہ جب کوئی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لفظ "سنت" کا اطلاق کریں تو مراد رسول اللہ ﷺ کی سنت ہوتی ہے۔ (نخبۃ الفکر: ص ۹۶)

۳۔ روى ابن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ من حديث أنس رضي اللہ تعالیٰ عنہ: من أخلاق

النبوة وضع اليمين على الشمال تحت السرة. (عمدة القاري: ٥/ ٢٧٩)

٤۔ عن إبراهيم قال يضع يمينه على شماله في الصلوٰة تحت السرة.

(مصنف ابن أبي شيبة: ١/ ٣٩٠)

٥۔ أخبرنا حجاج بن حسان قال: سمعت أبا مجلز أو سألته قال: قلت: كيف يضع؟ قال: يضع باطن كف يمينه على ظاهر كف شماله، ويجعلها أسفل السرة. (مصنف ابن أبي شيبة: ١/ ٣٩٠)

٦۔ امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو اعلم بالمذاہب ہیں وضع یدین میں دونوں مذہب نقل فرماتے ہیں:

ورأى بعضهم أن يضعهما فوق السرة ورأى بعضهم أن يضعهما تحت السرة. (سنن الترمذي: ١/ ٥٩)

عقل وقیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زیر ناف ہاتھ باندھے جائیں، اس لیے کہ اقرب الی التعظیم یہی طریقہ ہے۔

ہم نے احادیث وآثار اور صحاح ستہ میں سے مشہور ومتداول کتاب ترمذی سے اپنا مذہب ثابت کیا ہے۔ "غیر مقلدین" جو صحاح ستہ کی روایات پر عمل کرنے کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں اور سادہ لوح مسلمانوں کو عیاری کے ساتھ بے دام تزویر میں پھانستے ہیں، صحاح ستہ میں سے کوئی صحیح یا ضعیف روایت یا کسی صحابی، تابعی، تبع تابعی کا قول یا عمل پیش کریں کہ انہوں نے سینے پر ہاتھ باندھے۔

﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ واللّٰه سبحانه وتعالى أعلم

۲۷/ صفر ١٤١٦ھ

جماعت میں ٹخنے ملانا

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ نماز باجماعت میں کندھوں کو ملانے کے ساتھ ساتھ پاؤں اور ٹخنوں کا ملانا بھی ضروری ہے، کیا حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے؟ اور کیا یہی طریقہ مسنون ولازم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

حدیث میں الزاق والصاق کعاب ومناکب کا حکم بلاشبہ موجود ہے، مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ

مناکب وکعاب کے درمیان محاذاۃ ہو، ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تصریح موجود ہے:

إن رسول الله ﷺ قال: أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب، وسدوا الخلل، ولينوا بأيدي إخوانكم، ولا تذروا فرجات الشيطان.

(أبو داود: ١/١٠٤)

اس سے واضح ہو گیا کہ الزاق سے مراد الزاق حقیقی نہیں بلکہ محاذاۃ مراد ہے، اقامت صف کی حالت میں اتصال حقیقی بین الکعاب ممکن ہی نہیں اور اگر بتکلف کیا جائے تو ادائے ارکان میں سخت دشواری پیش آئے گی۔

نیز حدیث مذکور کے علاوہ کئی احادیث میں سد خلل (فرجات) کا حکم مذکور ہے، اگر پاؤں کشادہ کرکے کھڑے ہوں گے تو دونوں قدموں کے درمیان ایک وسیع فرجہ پیدا ہو جائے گا۔

اگر الصاق والزاق کو اتصال حقیقی پر محمول کیا جائے تو کندھوں اور ٹخنوں میں کسی حد تک بتکلف اس کا امکان ہے، مگر تسویہ صفوف سے متعلق بعض روایات میں رکب اور بعض میں اعناق کے الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں جو اس محمل کو رد کرتے ہیں اس لیے کہ رکب و اعناق میں الزاق حقیقی ممکن نہیں، لا محالہ محاذاۃ ہی مراد ہے۔

ابوداؤد میں ہے:

حدثنا عثمان بن أبي شيبة ثنا وكيع عن زكريا بن أبي زائدة عن أبي القاسم الجدلي قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: أقبل رسول الله ﷺ على الناس بوجهه فقال: أقيموا صفوفكم - ثلاثا - والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم. قال: فرأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه، وركبته بركبة صاحبه، وكعبه بكعبه. (سنن أبي داود: ١/١٠٤)

سنن نسائی کی روایت میں محاذاۃ کی تصریح ہے:

رصوا صفوفكم، وقاربوا بينها، وحاذوا بالأعناق. (النسائي: ١/١٣١)

رصوا صفوفكم وقاربوا بينها وحاذوا بالأعناق. (أبو داود: ١/١٠٤)

ایک روایت کو لے کر باقی کو چھوڑ دینا سنت کے خلاف ہے، جو غیر مقلدین کا شیوہ ہے، حضرات احناف بحمد اللہ تعالیٰ تمام روایات پر عمل کرتے ہیں۔ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

مگر اتصال حقیقی مراد نہ ہونے کی وجہ سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ مل کر بھی کھڑے نہ ہوں، اس میں

عوام بلکہ خواص سے بھی غفلت مشاہدہ میں آتی رہتی ہے، فرجات کو پُر کرنا اور باہم مل کر کھڑے ہونا واجب ہے، اس میں کوتاہی درست نہیں، مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۶/رجب ۱۴۱۶ھ

قیام میں پاؤں کے درمیان فاصلہ

سوال: آپ فرماتے ہیں کہ نماز میں حالت قیام میں دونوں پاؤں کے درمیان فاصلہ کی کوئی متعین مقدار ثابت نہیں، حالانکہ آپ نے احسن الفتاوی میں لکھا ہے کہ تقریباً چار انگل کا فاصلہ رکھنا مستحب ہے، اس کی وضاحت فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاوی کی تحریر میں مستحب سے مستحب شرعی مراد نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ بعض حالات طبعیہ میں اتنا فاصلہ رکھنا بہتر ہے، احسن الفتاوی میں ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول عبارت یہ ہے:

وينبغي ان يكون بينهما مقدار أربع أصابع اليد، لأنه أقرب إلى الخشوع، هكذا روي عن أبي نصر الدبوسي أنه كان يفعله كذا في الكبرى۔ (ردالمحتار: ۱/۴۴۴)

اس میں متعدد جہ ذیل امور غور طلب ہیں:

(۱) سیاق عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ینبغی سے مستحب شرعی مراد نہیں۔

(۲) تعلیل اقرب الی الخشوع ہر فرد اور ہر حال میں جاری نہیں ہوتی، بلکہ افراد و احوال کے اختلاف سے مختلف ہے۔

(۳) فقیہ ابو نصر دبوسی رحمہ اللہ تعالیٰ کے عمل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اتنا فاصلہ قصداً رکھتے تھے اور اس کو مستحب سمجھتے تھے، ممکن ہے کہ مقتضائے طبع بلا قصد ایسا ہوتا ہو۔

(۴) اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو باعث خشوع ہونے کی وجہ سے عمداً ایسا کرتے تھے تو کسی فرد کے باعث خشوع امر طبعی کو کلیہ بنادینا اور اس کا سب پر اجراء صحیح نہیں۔

(۵) کسی فقیہ کے استحباب بمعنی مستحب شرعی ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۷/ربیع الثانی ۱۴۱۷ھ

إن مع العسر يسرا
إن مع العسر يسرا

ضمیمہ
زبدۃ الکلمات فی حکم الدعاء بعد المکتوبات
فرض نمازوں کے بعد مروجہ اجتماعی دعا کی مزید تحقیق و تفصیل
حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے آثار
حضرات فقہاء، اکابر امت اور مشہور اصحاب فتاویٰ کی آراء

ضمیمہ

زُبدۃ الکلمات

فی حکم الدعاء بعد الصلوٰات

سوال: آپ نے احسن الفتاوی جلد سوم صفحہ ٦٠ پر بحوالہ مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ ایک روایت نقل کی ہے:

عن الأسود العامری عن أبیه رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: صلیت مع رسول اللہ ﷺ الفجر فلما سلم انحرف، ورفع یدیه، ودعا الحدیث.

(مصنف ابن أبي شيبة)

حالانکہ مصنف ابوبکر جلد دوم مطبوعہ مکتبہ امدادیہ مکۃ المکرمہ میں یہ روایت "انحرف" تک ہے ورفع یدیہ ودعا کے الفاظ موجود نہیں ہیں، حالانکہ آپ کا مستدل یہی الفاظ ہیں، لہٰذا مہربانی فرما کر بتائیں کہ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ مصنف کی کسی دوسری جلد میں ہے؟ اور اگر کسی دوسری جلد میں یہ زیادتی نہیں ہے تو اصل کتاب سے یہ الفاظ کیسے ساقط ہوئے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

میں نے یہ روایت امداد الفتاوی اور نفائس مرغوبہ سے نقل کی تھی، مجموعہ الفتاوی کا حوالہ بھی نفائس مرغوبہ ہی سے نقل کیا تھا، اس وقت مصنف ابن ابی شیبہ دار الافتاء میں نہیں تھی، اس لیے اس کی طرف رجوع نہ کیا جا سکا، علاوہ ازیں حضرت حکیم الامت اور حضرت مولانا کفایت اللہ رحمہما اللہ تعالیٰ پر اعتماد کی وجہ سے اصل کی طرف مراجعت کی ضرورت محسوس نہ کی۔

آپ کا اشکال موصول ہوا تو دار الافتاء کے عملہ کو تفتیش پر لگایا، انہوں نے تفتیش کے مندرجہ ذیل نتائج پیش کیے:

١ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ ان کتابوں میں موجود ہے:

مجموعۃ الفتاویٰ بہامش خلاصۃ الفتاویٰ ۱/۱۰۰، امداد الفتاویٰ ۱/۵۶۱، نفائس مرغوبہ ص ۳۹
و ص ۴۴ ص ۴۵ ص ۵۲، معارف السنن: ۲/۱۲۳

(۲) امداد الفتاویٰ اور معارف السنن میں مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کرنے میں کوئی واسطہ مذکور نہیں، نفائس مرغوبہ کے چار مواضع میں سے صرف ایک جگہ مجموعۃ الفتاویٰ کا واسطہ مذکور ہے۔

(۳) مجموعۃ الفتاویٰ میں یہ روایت حضرت مولانا عبد الحی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے خود نقل نہیں فرمائی، بلکہ آپ کے فتویٰ پر کچھ دوسرے علماء کے بھی دستخط ہیں، ان میں مولانا سید شریف حسین صاحب نے یہ روایت لکھی ہے۔

(۴) حضرت مفتی جمیل احمد صاحب نے بواسطہ "رفع الیدین" محمد بن عبد الرحمن بن زبیدی نقل کی ہے۔

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ کے باب ما یقول الرجل إذا انصرف میں یہ روایت نہیں ملی، باب من كان يستحب إذا سلم أن يقوم أو ينحرف میں یہ روایت ہے، مگر وہ صرف اسی حد تک ہے جو آپ نے لکھی ہے۔

(۶) مطابع ذیل کی مطبوعات کی طرف رجوع کیا گیا سب کو متفق پایا:

۱- المکتبۃ الامدادیۃ، مکۃ المکرمۃ
۲- مطبعۃ الاقبال البرقیۃ، ملتان
۳- حیدر آباد، دکن
۴- الدار السلفیۃ، بمبئی
۵- ادارۃ القرآن، کراچی

آخری تین مطابع میں سے ایک کی مطبوع اصل ہے، بقیہ دو نے اسی کا چربہ شائع کیا ہے۔

تحقیق کے نتائج بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا سب مصنفین نے یہ روایت نقل کرنے میں مولانا سید شریف حسین صاحب کی تحریر پر اعتماد فرمایا ہے۔

مگر ان پانچ شواہد مذکورہ سے ثابت ہوا کہ موصوف سے نقل میں تسامح ہوا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس روایت میں ورفع یدیہ ودعا کے الفاظ نہیں۔

مزید شواہد:

(۶) امام نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی باب کے تحت اوپر کے تین وسائط میں، ہی سند سے یہ

روایت ذکر کی ہے جس میں یہ الفاظ نہیں۔ (سنن النسائی: ۱/ ۱۳۲)

(۷) وکذا نقل الامام البیہقی رحمۃ اللہ تعالیٰ (السنن الکبریٰ: ۲/ ۱۸۲)

سے شدہ سے یہ حقیقت بلا غبار روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ اس روایت میں یہ الفاظ نہیں۔

حاصل یہ کہ انتہائی کوشش کے باوجود اس روایت میں رفع یدین و دعا کی زیادتی کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا، دعا بعد غیر النفل میں رفع یدین سے متعلق صرف یہی ایک روایت قابل اعتماد تھی، اس میں بھی یہ زیادتی ثابت نہ ہوسکی۔

رہا یہ استدلال کہ مطلق دعا میں رفع یدین بالاتفاق مستحب ہے اور دعا بعد الفرائض بھی اسی کلیہ میں داخل ہے۔

یہ استدلال اس لیے صحیح نہیں کہ ادعیہ بعد المکتوبات کے بارے میں دو قسم کی روایات ہیں:

(۱) الفاظ مخصوصہ ماثورہ

ان میں رفع یدین اس لیے صحیح نہیں کہ مواضع مخصوصہ کے لیے الفاظ مخصوصہ میں عدم رفع یدین پر اجماع ہے۔

(۲) وہ روایات جن میں دبر المکتوبات کو مواضع اجابت دعا میں شمار کیا گیا ہے۔

ان میں یہ امر قابل غور طلب ہے کہ جو عمل حضور اکرم ﷺ نے روزانہ پانچ بار مسجد میں بہت بڑے مجامع میں دوامیہ کیا ہو، اس کا روایات کثیرہ صحیحہ صریحہ سے منقول ہونا لازم ہے جو یہاں مفقود ہے، فانتفی الملزوم۔

لہٰذا ان روایات کا کوئی ایسا محمل قرار دینا لازم ہے جو کلیہ مذکورہ کے خلاف نہ ہو، اور وہ یہی ہوسکتا ہے کہ یہ اس موقع کے بارے میں ہے کہ جب کوئی ادعیہ ماثورہ سے ہٹ کر کوئی خاص حاجت طلب کرنا چاہے، وہ بھی اس شرط سے کہ دوسروں کے سامنے التزام نہ کرے تاکہ کسی کو اس کے مسنون ہونے کا خیال نہ ہو۔

ان روایات کے حاجت خاصہ کے بارے میں ہونے پر یہ حدیث بھی دلیل ہے:

من کانت لہ الی اللّٰہ حاجۃ فلیسألھا دبر صلوٰۃ مکتوبۃ. (مصباح الظلام)

کلیہ مذکورہ سے اس خیال کا ابطال بھی ہوگیا کہ اس بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت زیر بحث کے علاوہ بھی ایک روایت ضعیفہ "زبدۃ الکلمات" میں نقل کی گئی ہے اور فضائل میں ضعیف روایت بھی چل جاتی ہے۔

"زبدۃ الکلمات" میں رفع یدین کے بارے میں دو روایتیں اور ہیں، ثالثہ و رابعہ، یہ دونوں نوافل سے متعلق ہیں، روایت ثالثہ میں اس پر یہ شواہد ہیں:

(۱) دعاء بعد الفرائض سے متعلق روایات کثیرہ صحیحہ کے خلاف ہے۔

۲ کلیہ "دعا بالفاظ مخصوصہ فی مواضع مخصوصہ میں عدم رفع یدین" کے خلاف ہے۔

۳ حدیث کے سیاق سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ شخص دوسروں کے سامنے انفراداً نماز پڑھ رہا تھا، جس سے ظاہر ہے کہ نفل نماز تھی۔

۴ وبكل حال لا أقل من الاحتمال، وهو كاف لإبطال الاستدلال.

روایت رابعہ میں الصلوٰۃ سے نفل ہی ارادہ ہونا قریب نص ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۹/ شوال ۱۴۰۷ھ

الروايات المزيدة

أخرج ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى:

كان عبد الله رضي الله تعالى عنه إذا قضى الصلوٰة انفتل سريعا، فإما أن يقوم، وإما أن ينحرف.

عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: كان الإمام إذا سلم قام، وقال خالد: انحرف.

عن أبي رزين قال: صليت خلف علي رضي الله تعالى عنه فسلم عن يمينه وعن يساره، ثم وثب كما هو.

قال عمر رضي الله تعالى عنه: جلوس الإمام بعد التسليم بدعة.

كان أبو عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنه إذا سلم كأنه على الرضف حتى يقوم.

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول: اللّٰهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذالجلال والإكرام.

عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا سلم لم يجلس إلا مقدار ما يقول: اللّٰهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذالجلال والإكرام.

عن سعيد بن جبير رحمه الله تعالى قال: كان لنا إمام ذكر من فضله إذا سلم تقدم.

عن أبي مجلز رحمه الله تعالى قال: كل صلوة بعدها تطوع فتحول إلا العصر والفجر.

عن مجاهد رحمه الله تعالى قال: أما المغرب فلا تدع أن تتحول.

عن الحسن رحمه الله تعالى أنه كان إذا سلم انحرف أو قام سريعا.

عن ابن طاوس عن أبيه رحمه الله تعالى إنه كان إذا سلم قام، فذهب كما هو ولم يجلس.

عن إبراهيم رحمه الله تعالى أنه كان إذا سلم انحرف، واستقبل القوم.

عن جابر بن يزيد الأسود العامري عن أبيه رضي الله تعالى عنه قال: صليت مع رسول الله ﷺ الفجر فلما سلم انحرف.

إن علي رضي الله تعالى عنه لما انصرف استقبل القوم بوجهه.

(مصنف ابن أبي شيبة: ١/٣٠١، ٣٠٢)

عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ كان لا يرفع يديه في شيء من الدعاء إلا في الاستسقاء. (مصنف ابن أبي شيبة: ٢/٤٨٦)

وأخرج عبد الرزاق رحمه الله تعالى:

أن أبابكر رضي الله تعالى عنه كان إذا سلّم عن يمينه وعن شماله قال: السلام عليكم ورحمة الله ثم انفتل ساعتئذ كأنما كان جالسا على الرضف.

كان أبوبكر رضي الله تعالى عنه إذا سلّم كأنه على الرضف حتى ينهض.

عن ابن سيرين قال: قلت لابن عمر رضي الله تعالى عنهما: إذا سلّم الإمام انصرف؟ قال: كان الإمام إذا سلّم انكفت وانكفتنا معه.

عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: إذا سلم الإمام فليقم وإلا فلينحرف عن مجلسه.

قلت: فيجزيه أن ينحرف عن مجلسه ويستقبل القبلة؟ قال الانحراف

أن يغرب أو يشرق عن غير واحد.

صلى مجاهد خلف إبراهيم النخعي رحمه الله تعالى فلما أن سلم انحرف فقال: ليست من السنة أن تقعد حتى تقوم ثم تقعد بعد، إن شاء الله.

إن سعيد بن جبير رحمه الله تعالى قال: ليست من السنة أن يقعد حتى يقوم فلما تام قال: جلس يعني يشرق أو يغرب، فأما أن يستقبل القبلة فلا.

عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه كان إذا سلم قام عن مجلسه أو انحرف مشرقا أو مغربا.

عن أبي البختري قال: إن عبيدة رضي الله تعالى عنه لآخذ بيدي إذ سمع صوت المصعب بن الزبير رضي الله تعالى عنه وهو يقول: لا إله إلا الله والله أكبر مستقبل القبلة بعد ما سلم عن الصلوة فقال عبيدة: ماله قاتله الله! نعّار بالبدع.

عن عطاء رحمه الله تعالى مثله كان يجلس الإمام بعد ما يسلم، وأقول أنا: التسليم الانصراف، قدر ما يتنعل بنعليه.

(مصنف عبد الرزاق: ٢/٢٤٢، ٢٤٧)

وأخرج النسائي رحمه الله تعالى:

عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ أخف الناس صلوة في تمام. قال: وصليت مع رسول الله ﷺ فكان ساعة يسلم يقوم، ثم صليت مع أبي بكر رضي الله تعالى عنه فكان إذا سلم وثب مكانه كأنه يقوم عن رضف - تفرد به عبد الله بن فروخ المصري، وله أفراد، والله أعلم.

والمشهور عن أبي الضحى عن مسروق قال: كان أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه إذا سلم قام كأنه جالس على الرضف.

وروينا عن علي رضي الله تعالى عنه أنه سلم ثم قام.

عن أبي الزناد قال: سمعت خارجة بن زيد رحمه الله تعالى وقد يعيب على الأئمة جلوسهم في صلوتهم بعد أن يسلموا، ويقول: السنة في ذلك أن يقوم الإمام ساعة يسلم.

ورويناعن الشعبي وإبراهيم النخعي رحمهما الله تعالى أنهما كرهاه.

ويذكر عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه. والله أعلم.

(السنن الكبرى: ۲/۱۸۲)

ان روایات کی وجہ سے حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جن نمازوں کے بعد سنتیں ہیں ان میں امام فرض کے سلام کے بعد جلدی سنتوں کے لیے اٹھ جائے، اللّٰھم انت السلام الخ کی مقدار سے زیادہ تاخیر مکروہ ہے۔

نیز ان روایات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فرائض کے بعد کی دعا میں رفع یدین نہیں۔

العبارات المزيدة

۱۔ قال العلامة الحموي رحمه الله تعالى: صرح ابن الحجر رحمه الله تعالى بأن الاجتماع للدعاء برفعه (الوباء) بدعة، أقول: ما قال ابن الحجر هو الحق الذي لا مرية فيه، فإن تعريف البدعة صادق عليه.

(شرح الأشباه والنظائر: ۲/٦٦٤)

۲۔ وقال الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى: ایں دعا کہ ائمہ مساجد بعد از سلام می کنند ومقتدیان آمین آمین میگویند چنانچہ الآن در دیار عرب وعجم متعارف است از عادت پیغمبر خدا ﷺ نبود ودریں باب ہیچ حدیث ثابت نشدہ۔ (شرح سفر السعادة: ص ۹۰)

۳۔ وقال الإمام مالك رحمه الله تعالى: في إمام مسجد الجماعة أو مسجد من مساجد القبائل قال: إذا سلم فليقم ولا يقعد في الصلوات كلها (قال) وأما إذا كان الإمام في السفر، أو إماما في فنائه ليس بإمام جماعة، فإذا سلم فإن شاء تنحى وإن شاء أقام (وبعد أسطر) قال ابن وهب عن يونس بن يزيد أن أبا الزناد أخبره قال: سمعت خارجة بن زيد بن ثابت يعيب على الأئمة قعودهم بعد التسليم. وقال: إنما كانت الأئمة ساعة تسلم تنقلع مكانها، قال ابن وهب: وبلغني عن ابن شهاب أنها السنة، قال ابن وهب: وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: يجلس على الرضف

خير له من ذلك، قال: وبلغني عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه كان إذا سلم بكانه على الرضف حتى يقوم، وأن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: جلوسه بعد السلام بدعة. (المدونة: ۱/۱۴۴)

٤۔ آٹھویں صدی کے مشہور محقق امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب "الاعتصام" رد بدعات میں بہت عجیب ہے، اسلوب بیان وتفہیم ایسی کہ بات دل میں اترتی چلی جاتی ہے۔

بدعت کے بارے میں ایک تفصیل عرصے سے میرے ذہن میں تھی جو کسی کتاب میں نظر سے نہیں گزری تھی، مگر یہ حقیقت ایسی واضح ہے کہ اس کے لیے کسی تائید کی حاجت نہیں، اس لیے کتب میں تلاش کرنے کی طرف توجہ نہ دی۔

اچانک "الاعتصام" میں وہی تفصیل دیکھ کر بہت مسرت ہوئی، والحمد للہ۔

امام شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الاعتصام" میں دعا بطریق مروّج کے بارے میں بھی اپنے مخصوص انداز میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے، حضور اکرم ﷺ، حضرات خلفاء و دیگر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ارشادات اور ان کے تعامل سے اس دعا کا بدعت ہونا ثابت کیا ہے، اس کے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

وقال مالك رحمه الله تعالى في المدونة: إذا سلم فليقم ولا يقعد إلا أن يكون في سفر أو في فنائه.

وقد نقل ابن بطال عن علماء السلف إنكار ذلك، والتشديد فيه على من فعله بما فيه كفاية.

هذا ما نقله الشيخ بعد أن جعل الدعاء بأثر الصلوة بهيئة الاجتماع دائما بدعة قبيحة، واستدل على عدم ذلك بما في الزمان الأول سرعة القيام والانصراف، لأنه مناف للدعاء لهم وتأمينهم على دعائه، بخلاف الذكر ودعاء الإنسان لنفسه فإن الانصراف وذهاب الإنسان لحاجته غير مناف لهما.

ما زال الإنكار عليهم من الأئمة، فقد نقل الطرطوشي عن مالك

رحمہ اللہ تعالی في ذلك أشياء تخدم المسألة، فحصل إنكار مالك رحمہ اللہ تعالی لها في زمانه، وإنكار الإمام الطرطوشي رحمہ اللہ تعالی في زمانه، واتبع هذا أصحابه وهذا أصحابه، ثم القرافي قد عد ذلك من البدع المكروهة على مذهب مالك رحمہ اللہ تعالی وسلمه، ولم ينكره عليه أهل زمانه فيما نعلمه مع زعمه أن من البدع ما هو حسن.

ثم الشيوخ الذين كانوا بالأندلس حين دخلتها هذه البدعة حسبما يذكر بحول الله قد أنكروها، وكان من معتقدهم في ذلك أنه مذهب مالك رحمہ اللہ تعالی، وكان الزاهد أبو عبد الله بن مجاهد وتلميذه أبو عمران الميرتلي رحمهما اللہ تعالی ملتزمين تركها.

(الاعتصام: ۱/۳۵۳، ۳۵٤)

ان حضرات کے ہاں أحاديث الانصراف بنی للمأمومين انہی پر محمول ہیں کہ ماموین سے خطاب مقصود ہے، کما يظهر من تلك الأحاديث.

اور عند الاحناف رحمہم اللہ تعالی فجر و عصر کے ساتھ مختص ہیں، ان دونوں نمازوں کے بعد سنن نہ ہونے کی وجہ سے نماز سے فارغ ہونے کے بعد امام کا اپنی جگہ جلوس جائز ہے بشرطیکہ قراءۃ اوراد و ادعیہ میں امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی رابطہ نہ ہو۔

حاصل کلام:

زبدۃ الکلمات مع تتمیہ میں مندرجہ تحقیقات کا حاصل یہ ہے:

(۱) اجتماعی دعاء کا مروجہ طریقہ بالاجماع بدعت قبیحہ شنیعہ ہے۔

(۲) دعاء بعد الفرائض میں رفع یدین نہیں، إلا أن يدعو أحيانا لحاجة خاصة.

(۳) امام مالک و امام طرطوشی بلکہ ان دونوں کے اصحاب رحمہم اللہ تعالی کے ہاں ہر نماز کے بعد فارغ ہوتے ہی فوراً امام کا اپنی جگہ سے ہٹ جانا لازم ہے۔

(۴) عند الاحناف رحمہم اللہ تعالی بھی امام کا فجر و عصر کے سوا نماز کے بعد تین بار استغفار اور دعاء اللهم أنت السلام الخ سے زیادہ دیر بیٹھنا مکروہ ہے، اس دعاء میں بھی رفع یدین ہے نہ ہیئت اجتماعیہ، امام و مقتدی ہر شخص بلا رفع یدین سراً انفراداً یہ مختصر سی دعاء مانگ کر سنتوں میں مشغول ہو جائے۔

فجر وعصر کے بعد چونکہ اس شرط سے جائز ہے کہ اوراد و ادعیہ میں امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی رابطہ نہ رہے، نماز کے بعد کی دعاء میں اجتماعیت بدعت ہے، امام ہو یا مقتدی ہر شخص اپنے طور پر انفراداً سراً بلا رفع یدین دعاء مانگے، فرض کے بعد کی دعاء میں رفع یدین نہیں، البتہ کبھی کبھار کسی خاص ضرورت سے کوئی دعاء مانگنا چاہے تو رفع یدین کر سکتا ہے مگر دوسروں کے سامنے التزام نہ کرے تاکہ کسی کو فرض کے بعد کی دعاء میں رفع یدین کے مسنون ہونے کا شبہ نہ ہو۔

(۵) نوافل کے بعد انفراداً ہاتھ اٹھا کر طویل دعاء مسنون ہے۔

(۶) دعاء کے لیے اجتماع بدعت ہے، البتہ کسی دوسرے مقصد کے لیے اجتماع ہو تو اس میں اجتماعی دعاء جائز ہے۔ والله الهادی إلى سبيل الرشاد، وهو العاصم من المحدثات فی الدين والبدع والضلال.

۹ ربیع الاول ۱۴۰۹ھ

کلمة الجامع

حضرت اقدس فقیہ العصر دامت برکاتہم کا معمول ہے کہ فتاویٰ میں عصر حاضر و ماضی قریب کے اکابر علماء کے اقوال سے استدلال نہیں فرماتے بلکہ "الأقدم فالأقدم" کے تحت قدیم ترین مشہور و مسلم ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تحقیقات سے استناد فرماتے ہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ فرائض کے بعد اجتماعی دعاء کے بارے میں حضرت اقدس دامت برکاتہم کی تحقیق اکابر کے خلاف ہے۔

ان کا یہ خیال سراسر باطل اور حقیقت سے ناواقفیت پر مبنی ہے، ایسے اتہامات کے ازالہ کی غرض سے مسئلہ زیر بحث سے متعلق حضرت فقیہ العصر کے رسالہ "زبدة الکلمات" کے آخر میں آپ کی موافقت میں عصر حاضر و ماضی قریب کے اکابر علماء کی تحریرات پیش کی جاتی ہیں، والله الهادی إلى سبيل الرشاد (جامع)

۱ ـ قال الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي رحمه الله تعالى:

اما این دعاء کہ ائمہ مساجد بعد از سلام می کنند و مقتدیان آمین آمین می گویند چنانچہ الآن در دیار عرب و عجم متعارف است از عادت پیغمبر خدا ﷺ نبود و درین باب ہیچ حدیث ثابت نشده (شرح سفر السعادة ص ۹۰)

۲ ـ وقال العلامة عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى:

یہ طریقہ جو فی زمانا مروج ہے کہ امام بعد سلام کے ہر نماز کے بعد رفع یدین کے دعا مانگتا ہے اور مقتدی آمین کہتے ہیں آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں نہ تھا۔ (مجموعۃ الفتاوی: ١/ ١٦١)

٣۔ وقال أيضاً:

لكن لم أرفي رواية أنه ﷺ هل كان يرفع يديه ويمسحهما في الدعاء الذي كان يدعو بعد الصلوة أيضا أم لا؟ (وبعد أسطر) وهذا صريح في أن رفع الأيدي لم يكن في الدعاء الذي بعد الصلوة إلا أنه لما ندب إليه في مطلق الدعاء استحبه العلماء في خصوص هذا الدعاء أيضاً.

(السعاية: ٢/٢٥٨، طبع: سهيل اكيڈمى لاهور (١٤٠٨)

٤۔ وقال العلامة أنور شاه الكشميري رحمہ اللہ تعالیٰ:

نعم نحكم بكونها بدعة إذا أفضى الأمر إلى النكير على من تركها.

(فيض الباري: ٤/٤١٧، طبع: المكتبة الرشيدية كوئٹه)

٥۔ وقال أيضاً:

واعلم أن الأدعية بهذه الهيئة الكذائية لم تثبت عن النبي ﷺ ولم يثبت عنه رفع الأيدي دبر الصلوات في الدعوات.

(فيض الباري: ٢/١٦٧، طبع: المكتبة الرشيدية كوئٹه)

٦۔ وقال أيضاً:

واعلم أن السنة الأكثرية بعد الصلوة الانصراف إلى البيوت بدون مكث، إلا بقدر خروج النساء، وكان في الأذكار كل أمير نفسه، ولم تثبت شاكلة الجماعة فيها كما هو معروف الآن.

(فيض الباري: ٢/٣١٧، طبع: المكتبة الرشيدية كوئٹه)

٧۔ وقال أيضاً:

وليعلم أن الهيئة الاجتماعية برفع الأيدي المتعارفة في العصر بعد المكتوبة نادرة في زمانه عليه الصلوة والسلام، وثبت بعد النافلة من الاستسقاء، وواقعة في بيت أم سليم. (العرف الشذي: ص: ٩٥، قديمي كتب خانه)

۸۔ وقال أيضاً:

واستدل بعض بحديث الباب على الدعاء بعد المكتوبة بالهيئة المتعارفة في أهل العصر والحال أنه لا يدلُّ عليه، فإنه ليس فيه ذكر أنهم دعوا مجتمعين. (العرف الشذي: ص: ۹۰، قديمي كتب خانه)

۹۔ وقال أيضاً: أما الأمور المحدثة من عقد صورة الجماعة للدعاء كجماعة الصلوة، والإنكار على تاركها، ونصب إمام ثم تمام به فيه، وغير ذلك من قلة العلم وكثرة الجهل، والجاهل إما مفرط أو مفرّط.

(نفائس مرغوبة: ص: ۳۷)

۱۰۔ وقال العلامة محمد إعزاز علي المفتي الأعظم بدار العلوم ديوبند: فعلم أن المحققين من علماء زماننا ما أنكروا إنكارا شديدا على هذا الاستقبال والدعاء إلا لكونه من قبيل التزام ما لا يلزم، ولكونه على سبيل التداعي، وهذا من مجاوزة حدود الله تعالى. (حاشية نور الإيضاح: ص: ۸۹)

۱۱۔ وقال المفتي الأعظم محمد شفيع رحمه الله تعالى:

اور سنت یہی ہے کہ فرض نماز کے بعد کوئی اجتماعی ہیئت نہ بنائی جائے، بلکہ ہر شخص آزادانہ طور پر سنتیں، نفلیں، دعائیں، اوراد جس کام میں چاہے لگ جائے، اس کے خلاف ایک مستقل شریعت اجتماعی ہیئت کی ایجاد کر ڈالی ہے۔ (احکام دعاء: ص ۱۵)

۱۲۔ وقال الشيخ البنوري رحمه الله تعالى: والتحقيق أنه وإن وقع ذلك أحيانا عند حاجات خاصة لم تكن سنة مستمرة له ﷺ، ولا الصحابة رضي الله تعالى عنهم. (معارف السنن: ۱۲۲/۳)

۱۳۔ وقال أيضاً: قد راج في كثير من البلاد الدعاء بالهيئة الاجتماعية رافعين أيديهم بعد الصلوة المكتوبة، ولم يثبت ذلك في عهده ﷺ، وبالأخص بالمواظبة. نعم ثبت أدعية كثيرة بالتواتر بعد المكتوبة ولكن بغير رفع الأيدي، ومن غير هيئة اجتماعية.

(معارف السنن: ۴۰۹/۳)

۱۴۔ وقال أيضاً: ويقول بعض أهل العصر من الحنفية: لما ثبت الدعاء بتلك الهيئة في موضع فيعدّى إلى دبر المكتوبات أيضاً، ويستدل لذلك بالعموم. قال شيخنا: أقول: إن الاحتجاج بالعموم إنما ينبغي فيما لم يرد للخاص حكم على حدة، ونفس ثبوت الرفع في الدعاء أمر آخر، وإن الأدعية عنه ﷺ في أثر المكتوبات لم يثبت فيها الرفع.

(معارف السنن: ۳/۴۱۰)

۱۵۔ وقال المفتي الأعظم ببنغله ديش فيض الله رحمه الله تعالى: نعم، قراءة بعض ألفاظ الأذكار وبعض ألفاظ الأدعية بعد المكتوبات ثابتة مسنونة يقيناً، لكن على طور الانفراد بغير رفع الأيدي، لا على طور الهيئة الاجتماعية رافعين الأيدي. (أحكام الدعوات المروجة: ص ۱۱)

۱۶۔ وقال أيضاً:

باید دانست که مدونین کرام همه اقوال وافعال و احوال آن حضرت ﷺ را بغایت اهتمام ونهایت اعتنا روایت کرده اند حتی که آنچنان عبادات واذکار قلیله را هم بیان نموده که در شب تاریک در اندرون خانه منفرداً از وے ﷺ عمل آمده بلکه بعضے آن چنان حرکات عادیه را هم روایت نموده اند که آنها نه عبادات اند نه طاعت، محض بطور اتفاق بحیثیت عادت از وے سرزد شده مثلاً بسوے آسمان نگریستن، در حالت تفکر بر عصا زمین را کندیدن، واحتمال آنها کما لا یخفی علی من له ممارسة بکتب الأحادیث، پس چگونه شده تواند که عادت مستمره علانیه بر سر جماعت از وے عمل آید وهیچ راوے آن را روایت نکند، این امر قطعاً بعید نیست بلکه از قبیل محال است۔ پستر بدانید که آن حضرت ﷺ در نماز پنج بار در جماعت امامت نموده اند، اگر دریں مدت طویله بعد نماز یکبار هم با همه مقتدیان دست برداشته مناجات کرده باشد، بدین هیئت کذائیه که درین زمان مروج است ضرور مدونین کرام آن را بنهایت اهتمام روایت کردندے، وبرائے اثبات آن بقیاس هرگز احتیاج نداشتندے۔ لیکن در هیچ حدیث صحیح یا ضعیف بلکه در حدیث موضوع هم بدین هیئت کذائیه [illegible] مروجه مناجات کردن از وے ﷺ نیامده بلکه از صحابه [illegible] وتابعین وائمه مجتهدین هم این چنین مناجات بعد نماز ثابت نشده، باوجود آنکه

[illegible] ۱۲

نقل نہ شدہ پس یقیناً دلیل عدم مشروعیت است۔ (احکام الدعوات المروجۃ، ص: ۲۹)

۱۷۔ وقال العلامۃ أبو القاسم رحمہ اللہ تعالیٰ:

الغرض فرض نماز کے سلام کے بعد امام اور اس کے مقتدیوں کا مل کر دعا مانگنا بدعت سیئہ ہے۔ (عمدۃ الدین ص ۳۹۷ مطبوعہ لاہور)

۱۸۔ وقال العلامۃ منظور أحمد النعمانی مدظلہ:

سلام کے بعد ذکر و دعا کے بارے میں جو حدیثیں اوپر مذکور ہوئیں ان سے پتہ معلوم ہوا کہ نماز کے خاتمہ پر یعنی سلام کے بعد ذکر و دعا رسول اللہ ﷺ سے عملاً بھی ثابت ہے اور تعلیماً بھی اور اس سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے لیکن یہ جو رواج ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد دعا میں بھی مقتدی نمازی کی طرح امام کے پابند رہتے ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی کو جلد جانے کی ضرورت ہو تب بھی امام سے پہلے اس کا اٹھ جانا برا سمجھا جاتا ہے، یہ بالکل بے اصل ہے، بلکہ قابل اصلاح ہے، امامت و اقتداء کا رابطہ سلام پھیرنے پر ختم ہو جاتا ہے۔

(الفرقان لکھنؤ جلد نمبر ۳ ربیع الآخر ۱۲۸۲ھ شمارہ نمبر ۴ ص ۷)

۱۹۔ وقال أیضاً:

یہ جو رواج ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد دعا میں بھی مقتدی نمازی کی طرح امام کے پابند رہتے ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی کو جلدی جانے کی ضرورت ہو تب بھی امام سے پہلے اس کا اٹھ جانا برا سمجھا جاتا ہے، یہ بالکل بے اصل ہے، بلکہ قابل اصلاح ہے، امامت و اقتداء کا رابطہ سلام پھیرنے پر ختم ہو جاتا ہے، اس لیے سلام کے بعد دعا میں امام کی اقتداء اور پابندی ضروری نہیں، چاہے تو مختصر دعا کر کے امام سے پہلے اٹھ جائے اور چاہے تو اپنے ذوق کے مطابق دیر تک دعا کرتا رہے۔ (معارف الحدیث: ۳/۳۱۸)

حاشیہ از مرتب:

"التحفۃ الباہیۃ" جید اور مفید ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص نے عبارت نقل کر کے دی اور حضرت مولانا رحمہ اللہ نے اس کو بھی "ضمیمہ ہدیۃ المفرات" کے آخر میں لگا دیا۔

"التحفۃ الباہیۃ" سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اکابر علماء دیوبند رحمہم اللہ فرائض کے بعد مروج اجتماعی دعا کو بدعت قرار دینے کے ساتھ ساتھ انفرادی طور پر بھی ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کو غیر ثابت اور بدعت قرار دیتے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں۔ "التحفۃ الباہیۃ" میں عبارات نقل کی گئی ہیں [illegible] بعض حضرات اہل السنۃ نے اس طرف توجہ دلائی تو خیال ہوا کہ ان عبارات کو دیکھا جائے، چنانچہ اصل

الفرقان ص ١٣٣: أن أكثر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم كان على شاكلة الذكر لا يزال لسانه رطبا به ويبسطه على الحالات المتواردة على الإنسان من الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ومثل هذا في دوام الذكر على الأحوال، لا ينبغي له أن يقصر أمره على الرفع، فإن حالة خاصة لمقصد جزئي وهو دعاء المسألة، فإن وقت هذا نفس عن كرب ضاق بها الصدر، لا أن الرفع بدعة فقد هدى إليه في قوليات كثيرة وفعله بعد الصلاة قليلا، وهكذا شأنه في الأذكار اختار لنفسه ما اختاره الله له، وبقي أشياء رغب فيها للأمة، فإن التزم أحد منا الدعاء بعد الصلاة برفع اليد فقد عمل بما رغب فيه وإن لم يكثره بنفسه فاعلم ذلك اهـ. (فيض الباري: ٢/١٦٧، مكتبة رشيدية، كوئته)

(٣) علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

تنبيه وإيقاظ: وردت أحاديث قولية وفعلية في الدعاء دبر الصلوات مطلقا أي قبل الفراغ عنها وكذا بعد الفراغ عنها، وصحت أحاديث عامة في أدب الدعاء من رفع اليدين ومسح الوجه بهما بعد الدعاء وصح حديث في تكرير الدعاء ثلاثا كل مرة برفع اليدين من حديث عائشة عند مسلم.

وهذا كله واضح معروف في محله، لا مساغ لإنكاره، وقد ورد في حديث حبيب ابن مسلمة الفهري عند الحاكم (٣/٣٤٧): "لا يجتمع ملأ فيدعو بعضهم ويؤمن بعضهم إلا أجابهم الله" وهو دليل للدعاء بهيئة اجتماعية ومظنة قبولها أكثر من دعاء الوحدان.

(معارف السنن: ٣/١٢٣، طبع دار التصنيف جامعة العلوم الإسلامية علامہ بنوری ٹاؤن)

مروجہ اجتماعی جہری دعا کا حکم:

یہ حقیقت حضرات اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں مسلم ہے کہ فرائض کے بعد اجتماعی جہری دعا سنت نہیں اور قرآن کریم کی آیت سے سری دعا کی افضلیت ثابت ہوتی ہے اور اسی پر مذاہب اربعہ کے جمہور فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اتفاق ہے لہٰذا سب سے افضل اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ امام اور مقتدی سب اپنی اپنی حاجات کے لیے آہستہ آہستہ اور خشوع وخضوع کے ساتھ اپنی اپنی دعا مانگیں اس طرح جب سب دعا مانگیں گے تو صورۃً اجتماع ہو جائے گا مگر وہ ایک ضمنی چیز ہے نہ کہ مستقل اور مقصود۔

اجتماعی دعا سنت نہیں مگر بدعت بھی نہیں، جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں تفصیل سے گزرا، مگر اکابر نے اپنے اپنے زمانے میں اس میں موجود مفاسد مشاہدہ کیے ان کا تذکرہ کر کے ان پر رد ضرور فرمایا جیسا کہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان مفاسد کا تفصیل سے ذکر فرمایا ہے، چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

دعا کے آداب کا اصل: اصول قرآن کریم نے یہ بیان فرمایا ہے کہ

﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين﴾

یعنی: "پکارو اپنے رب کو گڑگڑا کر اور چپکے چپکے، بے شک اللہ تعالیٰ پسند نہیں فرماتے حد سے تجاوز کرنے والوں کو۔"

اس آیت میں دعا کے چند ضروری آداب بیان فرمائے ہیں۔ ایک تضرع وزاری دوسرے آہستہ آواز، آخر میں فرمایا کہ جو لوگ ان آداب دعا کی خلاف ورزی کرتے ہیں وہ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو پسند نہیں فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ دعا کرنے والا امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہر حال میں اس کے لیے اللہ تعالیٰ کا تجویز کیا ہوا پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ خشوع وخضوع اور تضرع وزاری کے ساتھ

باب القراءة والتجوید

فرائض میں قراءتِ فاتحہ کا مستحب طریقہ

سوال: ہمارے ہاں فرض نمازوں کی قراءت جہریہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے طریقے میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض ہر آیت پر وقف کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض وصل کو راجح قرار دیتے ہیں، آپ اپنی تحقیق سے نواز کر ممنون فرمائیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

نماز میں سورۂ فاتحہ کی آیات شریفہ میں وصل وفصل سے متعلق کتابوں میں مختلف جزئیات پائی جاتی ہیں، بعض سے ہر آیت پر وقف کی افضلیت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے وصل یعنی ایک سانس سے پڑھنا راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ اعدل واوسع قول یہ ہے کہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، کسی ایک صورت کا التزام اور دوسری صورت کو خلاف سنت کہنا درست نہیں۔

البتہ دلائل کے پیش نظر جو طریقہ راجح معلوم ہو اس کے لیے اسی پر عمل کرنا افضل ہے۔

۱۔ عبد الرزاق عن ابن التيمي عن أبيه أن النبي ﷺ كان يتنفس في الحمد ثلاث مرات. (مصنف عبد الرزاق: ۲/۸۳)

۲۔ قال الشيخ العثماني رحمه الله تعالى تحت حديث تقسيم الصلوة:
قال الشيخ ولي الله الدهلوي قدس الله روحه: روح الصلوة هي الحضور مع الله، والاستغراق للجبروت، وتذكر جلال الله مع تعظيم ممزوج بمحبة وطمأنينة، وإليه الإشارة في قوله ﷺ: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"، وأشار إلى كيفية تمرين النفس عليها بقوله: قال الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ قال الله: "حمدني عبدي" الحديث، فذلك إشارة إلى الأمر بملاحظة الجواب في كل كلمة، فإنه ينبه للحضور تنبيها بليغا.

قال الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى: فإذا قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وقف هنيهة يسيرة ينتظر جواب ربه له بقوله: "حمدني عبدي" فإذا قال ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ انتظر الجواب بقوله: "أثنى علي عبدي" فإذا قال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ انتظر جوابه بمجدني عبدي. فيالذة قلبه وقرة عينه وسرور نفسه بقول ربه: "عبدي" ثلاث مرات، فوالله لو لا ما على القلوب من دخان الشهوات وغيم النفوس لا ستطيرت فرحا وسرورا بقول ربها وفاطرها ومعبودها: حمدني عبدي، وأثنى علي عبدي، ومجدني عبدي. (فتح الملهم ٢/٣٠)

٣۔ قال العلامة السيد محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله تعالى: ويدل حديث الباب أي حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها على الوقف على كل اية، ويقال لهذه الأوقاف أوقاف النبي ﷺ، والوقف على هذه الأوقاف مستحب. (العرف الشذي: ص ٤٧٨)

٤۔ عن أبي عمرو أنه كان يسكت على رأس كل اية، وكان يقول: إنه أحب إلي إذا كان رأس اية أن يسكت عندها، وقد وردت السنة أيضا بذلك عن رسول الله ﷺ عند استعماله التقطيع، كما حدثنا خلف بن إبراهيم بن محمد المقرئ قال: حدثنا أحمد بن محمد المكي قال: حدثنا علي بن عبد العزيز قال: حدثنا أبو عبيد قال: حدثني يحيى بن سعيد الأموي عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها قال: كان رسول الله ﷺ يقطع قراء ته "بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (المكتفى: ص ١٤٦)

٥۔ وحدثنا محمد بن أحمد بن علي البغدادي قال: حدثنا محمد بن القاسم النحوي قال: حدثنا سليمان قال: حدثنا محمد بن سعدان قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأموي عن ابن جريج عن عبد الله بن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ كان إذا قرأ قطع قراء ته اية اية،

يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، ثم يقول: الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: ملك يوم الدين، ولهذا الحديث طرق كثيرة، وهو أصل في هذا الباب، وبالله التوفيق. (المكتفي: ص ١٤٧)

٦ـ وحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ: قسمت الصلاة إلى آخره يؤذن أن في السورة ثلاثة تمامات، وإن وقف على رأس كل آية من هذه السورة على مراد التقطيع والترتيل يحسن، وقد وردت السنة بذلك عن رسول الله ﷺ: حدثنا محمد بن أحمد بن علي الكاتب قال: حدثنا محمد بن القاسم قال: حدثنا سليمان بن يحيى الطبي قال: حدثنا محمد بن سعدان قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأموي عن ابن جريج عن عبد الله بن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، ثم يقول: الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: ملك يوم الدين. (المكتفي: ص ١٥٦)

وقال الشيخ محمد المكي رحمه الله تعالى: وفي المرعشي نقلا عن بعضهم أن المراد بالوقف في حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها السكت، لأن الوقف والسكت والقطع عبارات يطلقها المتقدمون غالبا ويراد بها الوقف، وأما المتأخرون ففرقوا بين كل منها. وفيه أيضا في المقالة الرابعة: قال في النشر: والصحيح أن السكت مقيد بالسماع والنقل فلا يجوز إلا فيما صحت الرواية به لمعنى مقصود بذاته كما سيأتي بيانه في التنبيه الخامس في بيان السكت، وقيل يجوز في رؤوس الآي مطلقا أي سواء صحت الرواية به أم لا حال الوصل، لقصد البيان أي بيان أنها رؤوس الآي. وبعضهم حمل الحديث الوارد على ذلك اهـ وفي المكتفي لأبي عمرو الداني قال: حدثنا فارس أحمد المقرئ قال: حدثنا جعفر بن محمد

الدقاق قال: حدثنا عمر بن يوسف قال: حدثنا الحسين بن شيرك قال: حدثنا أبو حمدون قال: حدثنا اليزيدي عن أبي عمرو أنه كان يسكت عند رأس كل آية، وكان يقول: إنه أحب إلي إذا كان رأس آية أن يسكت عندها، وقد وردت السنة بذلك عن رسول الله ﷺ عند استعماله التقطيع، كما حدثنا خلف بن إبراهيم بن محمد المقري قال: حدثنا أحمد بن محمد المكي قال: حدثنا علي بن عبد العزيز قال: حدثنا أبو عبيد قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأموي عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته يقول: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ومرقوم فيه على رأس كل آية نقطة حمراء محل قوله ثم يقف اهـ.

إذا عرفت هذا فاعلم أن العلماء رحمهم الله تعالى اختلفوا في الوقف على رؤس بعض الآي، فمنهم من اختار الوقف عليها والابتداء بما بعدها لحديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها المتقدم، ولم ينظر إلى عدم تمام الكلام كالوقف على قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ رأس الآية، والابتداء بقوله: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ أو على قوله ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ﴾ رأس الآية والابتداء بقوله: ﴿عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ﴾، ولا إلى إيهام الوقف أو الابتداء معنى فاسدا لا يليق كالوقف على قوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ والابتداء بقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ﴾ أو على قوله: ﴿أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ﴾ والابتداء بقوله: ﴿وَلَدَ اللَّهُ﴾ نهنا وما شابهم لا يخفى ما فيه فتأمل.

(نهاية القول المفيد: صـ ٢١٠ـ٢١١)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٨/ربيع الثاني ١٤١٥ هـ

الله أكبر

مد التعظیم فی اسم اللہ العظیم
تکبیر بسم اللہ اسم جلالہ پر مد کرنے کا حکم
اقوال فقہاء اور ائمہ قراءت کی تصریحات
مد تعظیم کی حقیقت اور اس کے اختراع کے دلائل

مد التعظیم

فی إسم اللہ العظیم

”تکبیر کو کھینچنے کا دستور غلط ہے“

سوال: آپ فرماتے رہتے ہیں کہ آج کل مؤذنین وائمہ اذان واقامۃ اور نماز کی تکبیرات میں جو اسم جلالہ ”اللہ“ پر مد کرتے ہیں یہ صحیح نہیں، آپ کے ہاں معمول بھی یہی ہے کہ اذان واقامۃ اور نماز میں اسم جلالہ پر مد نہیں کرتے مگر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ مد تعظیم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ تجوید کے قواعد قراءۃ قرآن کے ساتھ خاص ہیں، غیر قرآن میں قواعد کے مطابق پڑھنا لازم نہیں، مذکورہ بالا دونوں قول کہاں تک صحیح ہیں؟ مدلل تحقیق تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ دونوں اقوال غلط ہیں، وجوہ درج ذیل ہیں:

(١) اذان، اقامۃ اور تکبیرات انتقال سب مرضیات اللہ ہیں، ان میں اور قرآن مجید میں حالت وقف کے سوا کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے اسم مبارک پر مد نازل نہیں فرمائی، کیا معاذ اللہ! اللہ تعالیٰ کو اپنی تعظیم کا طریقہ معلوم نہیں؟ یا رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کا نازل فرمودہ حکم اور پیغام سمجھ نہیں پائے یا سمجھنے کے باوجود نعوذ باللہ خیانت کی کہ امت تک یہ اہم پیغام نہیں پہنچایا؟

(٢) قرآن مجید میں ایفاء عہد کا حکم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

حکم ایفاء عہد کی تعظیم ظاہر کرنے کے لیے ”علیہ“ کی ”ہ“ کے کسرہ کو ضمہ سے بدل دیا، تاکہ اسم جلالہ میں تفخیم و تعظیم پیدا ہو اور تعظیم اسم سے تعظیم مسمیٰ ظاہر ہو اور تعظیم مسمیٰ کی جو کہ آمر ہے تعظیم امر کو مقتضی ہے، حرکت کو بدلنے کی نسبت مد کا اطالہ سہل ہے، معہذا تعظیم کے لیے حرکت تو بدل دی مگر اطالہ کا حکم نہیں

فرمایا، اگر مدِ تعظیم کوئی چیز ہوتی تو یہ اس کا بہت اہم موقع تھا۔

﴿وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ میں "فیہ" کی "ہاء" پر اصل میں مدِ طبعی بھی نہیں، اس کے باوجود یہاں مد تو یہاں نازل فرمادی مگر مدِ تعظیم مدِ طبعی کے مواقع پر بھی پورے قرآن میں کہیں بھی نازل نہیں فرمائی۔

③ قواعد تجوید کا تعلق لغتِ عربیہ سے ہے نہ کہ صرف قراءۃ قرآن سے، قرآن کو ان قواعد کے مطابق اس لیے پڑھا جاتا ہے کہ قرآن عربی میں نازل ہوا ہے:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾

لغتِ عامیہ میں تو تجوید کا لحاظ نہیں رکھا جاتا، اس میں تو حروف تک بدل دیتے ہیں تو صفات کا بدل دینا تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا، مگر قرآن، نماز، ادعیہ واذکار جو منقولات کی قبیل سے ہیں ان میں تغیر صحیح نہیں۔ اس لیے کہ تجوید کے قواعد سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ادعیہ واذکار ان قواعد کے مطابق پڑھتے تھے، قواعد وضع ہی اس لیے کیے گئے ہیں تاکہ قرآن اور ادعیہ واذکار سنت کے مطابق پڑھ سکیں، اگر تغیر کریں گے تو طریقہ مسنونہ کے خلاف لازم آئے گا۔

④ اذان، اقامت اور نماز تو شعائر اسلام میں سے ہیں، لا الٰہ الا اللہ پر بلند آواز سے اللہ پر مد کرنا گویا اس بات کا اعلان ہے کہ رسول اللہ ﷺ مد کے ساتھ پڑھتے تھے اور اسی طریقہ کی تعلیم دیتے تھے، یہ رسول اللہ ﷺ پر کھلا افتراء ہوا۔

⑤ یہ دونوں اقوال چودھویں صدی یا اس سے کچھ پہلے کے قاریوں کے ہیں، چودہ سو سال تک ان کا کوئی تصور نہ تھا۔

البتہ چودھویں صدی کی ابتداء میں ۱۳ھ میں قاری محمد مکی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کلمۂ توحید میں لائے نفی کی مد کو مدِ تعظیم سے تعبیر کیا ہے۔

ونصہ: أحدهما مد تعظيم وهو في لا النافية في كلمة التوحيد لا إله إلا الله. (نهاية القول المفيد: ص ۱٦٧)

اس کا مطلب ظاہر ہے کہ عام کلام میں مبالغہ فی النفی کے لیے "لا" نافیہ پر مد پڑھی جاتی ہے، یہ جب کلمۂ توحید کے "لا" پر پڑھی جائے گی تو چونکہ اس سے الوہیت غیر اللہ کی نفی میں مبالغہ ہوا جس سے اللہ کی عظمت ظاہر ہوئی اس لیے انہوں نے کلمۂ توحید میں "لا" کی مد کو مدِ تعظیم سے تعبیر کردیا، اہم حوالہ پر مدِ تعظیم

ما تطمئن اہم مد اہم ——— ۲

کا قول نہیں کیا بلکہ اس کی سخت تردید فرمائی ہے۔ وسیجئ نصہ۔

(۶) فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے تکبیرۂ تحریمہ اور تکبیرات انتقال کے بیان میں تصریح فرمائی ہے کہ کلمہ ''اللہ اکبر'' میں نہ ہمزہ کو کھینچ کر پڑھے، نہ لام پر، نہ باء پر زیادہ مد کرے، بلکہ ان میں بعض مواضع پر مد کرنے سے فسادِ صلوٰۃ کا حکم تحریر فرمایا ہے۔

(۷) اس جہالت اور بدعت کے عام ہونے کا بہت بڑا مفسدہ یہ ہے کہ بسا اوقات ائمہ مساجد تکبیرۂ تحریمہ میں بھی مد کرتے ہیں اور مقتدی امام کی تکبیرۂ تحریمہ سے پہلے ہی تکبیر سے فارغ ہو جاتے ہیں، جس سے ان کی اقتداء صحیح نہیں ہوتی اور تکبیرات انتقال میں بھی عموماً بوڑھے اور ضعیف مقتدی تکبیر پہلے ہی ختم کر دیتے ہیں، جو حکمِ متابعتِ امام کے خلاف ہے، ان مفاسد کا وبال ان ائمہ پر ہوگا جو منکرات طریقہ اختیار کر کے لوگوں کی نمازیں خراب کر رہے ہیں۔

نصوص الفقهاء والقراء رحمهم الله تعالیٰ:

۱۔ حدثنا أبوبكر قال: حدثنا وكيع عن سفيان عن عمر بن سعيد بن أبي حسين المكي أن مؤذنا أذن و طرب في أذانه فقال له عمر بن عبد العزيز: أذن أذانا سمحا وإلا فاعتزلنا. (مصنف ابن أبي شيبة: ۱/۲۲۹)

۲۔ وقال الإمام الكاساني رحمه الله تعالیٰ: ومنها ترك التلحين في الأذان لما روي أن رجلا جاء إلى ابن عمر رضي الله تعالیٰ عنهما فقال: إني أحبك في الله تعالیٰ، فقال ابن عمر: إني أبغضك في الله تعالیٰ، فقال: لم؟ قال: لأنه بلغني أنك تغني في أذانك يعني التلحين، أما التفخيم فلا بأس به لأنه إحدى اللغتين. (بدائع الصنائع: ۱/۱۵۰)

۳۔ وقال الإمام قاضیخان رحمه الله تعالیٰ: ولا بأس بالتطريب في الأذان وهو تحسين الصوت من غير أن يتغير، فإن تغير بلحن أو مد أو ما أشبه ذلك كره، وكذلك قراءة القرآن، وقال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالیٰ: إنما يكره ذلك فيما كان من الأذكار، أما في قوله حي على الصلوٰة، حي على الفلاح لا بأس فيه بإدخال مد ونحوه.

(الخانية بهامش الهندية: ۱/۷۸)

٤ـ وقال الإمام الزيلعي رحمه الله تعالى: وأما اللحن فالمراد به التطريب فيما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان لرسول الله ﷺ مؤذن يطرب فنهاه عن ذلك، وروي أن رجلا قال لابن عمر رضي الله عنهما: إني لأحبك في الله، فقال له: أنا أبغضك في الله، إنك تتغنى في أذانك أي تطرب، ويحتمل أن يكون مراد صاحب الكتاب الخطأ في الإعراب، وهو مكروه أيضا، وكذا لا يحل الترجيع في قراءة القرآن، ولا التطريب فيه، ولا يحل الاستماع إليه لأن فيه تشبها بفعل الفسقة في حال فسقهم وهو التغني. (تبيين الحقائق: ١/٩٠)

٥ـ وقال أيضا: (وكبر بلا مد) لما روينا ولما روي عن عبد الله بن أبزى أنه قال: صليت خلف رسول الله ﷺ فكان لا يتم التكبير أي لا يمده، وكان إبراهيم النخعي يقول: التكبير جزم ويروى خذم بالخاء والذال أي سريع. (تبيين الحقائق: ١/١١٤)

٦ـ وقال العلامة الشلبي رحمه الله تعالى: (قوله ولحن) قال الشيخ باكير رحمه الله تعالى قوله: بلا ترجيع ولحن، يقال: لحن في القراءة طرب وترنم مأخوذ من ألحان الأغاني، فلا ينقص شيئا من حروفه، ولا يزيد في أثنائه حرفا، وكذا لا يزيد ولا ينقص من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت، فأما مجرد تحسين الصوت بلا تغيير فإنه حسن اهـ. (حاشية الشلبي على التبيين: ١/٩٠)

٧ـ وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى: ويدخل في الخبر أيضا من لا يلحن الأذان لأنه لا يحل وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما، وقيده الحلواني بما هو ذكر، فلا بأس بإدخال المد في الحيعلتين، فظهر من هذا أن التلحين هو إخراج الحرف عما يجوز له في الأداء، وهو صريح في كلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى فإنه سئل عنه في القراءة فمنعه، فقيل له: لم؟ قال: ما اسمك؟ قال: محمد، قال له: أيعجبك أن يقال لك

مع حامد؟ قالوا وإذا كان لم يحل في الأذان ففي القراءة أولى، وحينئذ لا يحل سماعها أيضا. (فتح القدير: ١/٢١٦)

٨ـ وقال الإمام صدر الشريعة رحمه الله تعالى: ويترسل فيه أي يتمهل بلا لحن وترجيع، لحن في القراءة طرب وترنم، مأخوذ من ألحان الأغاني فلا ينقص شيئا من حروفه ولا يزيد في أثنائه حرفا، وكذا لا ينقص ولا يزيد من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت، وأما مجرد تحسين الصوت بلا تغير لفظه فإنه حسن.
(شرح الوقاية: ١/١٤٣)

٩ـ وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (وعن مد همزات) أي همزة الله وهمزة أكبر إطلاقا للجمع على ما فوق الواحد، لأنه يصير استفهاما، وتعمده كفر فلا يكون ذكرا، فلا يصح الشروع به، وتبطل الصلوة به لو حصل في أثنائها في تكبيرات الانتقالات (وباء أكبر) أي وخالص عن مد باء أكبر، لأنه يكون جمع كبر وهو الطبل، فيخرج عن معنى التكبير، أو هو اسم للحيض أو للشيطان فتثبت الشركة فتعدم التحريمة، قاله الناظم. (رد المحتار: ١/٣٠٤)

١٠ـ وقال أيضا: (إذ مد أحد الهمزتين مفسد الخ) اعلم أن المد إن كان في الله فإما في أوله أو وسطه أو آخره، فإن كان في أوله لم يصر به شارعا، وأفسد الصلوة لو في أثنائها، ولا يكفر إن كان جاهلا لأنه جازم والإكفار للشك في مضمون الجملة، وإن كان في وسطه فإن بالغ حتى حدث ألف ثانية بين اللام والهاء كره، قيل: والمختار أنها لا تفسد، وليس ببعيد، وإن كان في آخره فهو خطأ ولا يفسد أيضا، وقياس عدم الفساد فيهما صحة الشروع بهما. (رد المحتار: ١/٣٢٣)

١١ـ وقال أيضا تحت (قوله الترجيع بالقرآن والأذان الخ) وفي الذخيرة وإن كانت الألحان لا تغير الكلمة عن وضعها ولا تؤدي إلى

تطويل الحروف التي حصل التغني بها حتى يصير الحرف حرفين لتحسين الصوت وتزيين القراءة لا يوجب فساد الصلوٰة، وذلك مستحب عندنا في الصلوٰة وخارجها وإن كان يغير الكلمة عن موضعها يفسد الصلوٰة لأنه منهي، وإنما يجوز إدخال المد في حروف المد واللين والهوائية والمعتل اهـ. (رد المحتار: ٥/ ٢٧٠)

١٢ـ وفي الهندية: ويكره التلحين وهو التغني بحيث يؤدي إلى تغير كلماته. كذا في شرح المجمع لابن الملك، وتحسين الصوت للأذان حسن ما لم يكن لحنا. كذا في السراجية. (عالمگيرية: ١/ ٥٦)

١٣ـ وقال الملا علي القاري رحمه الله تعالى: (ولا يتلحن) من باب التفعل أي لا يتغنى فيها بأن نقص من الحروف أو من كيفياتها وهي الحركات والسكنات أو زاد في شيء منهما، وأما مجرد تحسين الصوت فهو حسن، روي أن رجلا جاء إلى ابن عمر رضي الله عنهما فقال: إني أحبك في الله، فقال: إني أبغضك في الله، قال: لم؟ قال: بلغني أنك تغني في أذانك، وفي الخلاصة: ولا بأس بالتحسين من غير تغن، فإن تغنى بلحن أو مد أو ما أشبه ذلك يكره، وكذا لو قرأ القرآن، قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى: هذا في الأذكار أي الواردة في الأذان، وكذا في غيره من الأذكار، قال: فأما قوله حي على الصلوٰة، حي على الفلاح فلا بأس بإدخال مد ونحوه فيه انتهى، وفيه بحث لا يخفى. (شرح النقاية: ١/ ١٣١)

١٤ـ وقال أيضا: (بلا مد الهمزة والباء) لأن مد الهمزة في الجلالة وفي أكبر استفهام مفسد للصلوٰة، وعمده كفر، وأما مد الباء فيصير اللفظ به أكبار جمع كبر بفتح فسكون وهو الطبل، وقيل: اسم للشيطان فيفسدها، وعمده كفر، وقيل: لا يفسدها لأنه إشباع وهو لغة قوم، وأما مد الألف في آخر الجلالة فلا يضر للصلوٰة إلا أنه لا يجوز زيادة على قدر ألف في الوصل وحتى ثلث ألفات في الوقف، وجزم الهاء خطأ.

واللہ تعالیٰ اعلم

(شرح الشفاء: ١/١٥٧)

١٥ـ وقال أبو عبد الله محمد الحطاب رحمه الله تعالى: قلت: وبقي شيء لم أر من نبه عليه، وهو إشباع مد ألف الجلالة التي بين اللام والهاء، فإنه ليس ثم سبب لفظي يقتضي إشباع مدها في الوصل ولا إذا وقف عليها كما في أمر الأذان والإقامة فالمد حينئذ جائز لالتقاء الساكنين.

(مواهب الجليل: ١/٤٣٨)

١٦ـ وقال الملا علي القاري رحمه الله تعالى: وكذا إذا زاد في المد الأصلي والطبيعي على حده العرفي من قدر ألف بأن جعله قدر ألفين أو أكثر كما يفعله أكثر الأئمة من الشافعية والحنفية في الحرمين الشريفين في الحرم المحترم فإنه محرم قبيح، لا سيما وقد يقتدي بهم بعض الجهلة ويستحسن ما صدر عنهم من القراءة. (المنح الفكرية: ص ٥٦)

١٧ـ وقال الشيخ محمد المكي رحمه الله تعالى: فما يفعله بعض أئمة المساجد وأكثر المؤذنين من الزيادة في المد الطبيعي عن حده العرفي أي عرف القراء فمن أقبح البدع وأشد الكراهة، لا سيما وقد يقتدي بهم بعض الجهلة من القراء. (نهاية القول المفيد: ص ١٦٦)

آخری دو نصوص میں چودہویں صدی کے بعض قراء نے یہ خیالات پیش کیے ہیں:

١- یہ مباحث غیر امام جماعت کے بارے میں ہے۔

٢- یہ عبارات اقامت میں زائد مد سے متعلق ہیں۔

٣- مد اصلی سے زیادتی سے مراد وہ زیادتی ہے جس میں نمائش اور افراط و غلو ہو۔

یہ احتمالات غیر ناشئ عن دلیل اور بین البطلان ہیں، اگر ایسے احتمالات کا میدان اتنا زیادہ وسیع کر دیا جائے تو دنیا میں کوئی ایک دلیل بھی سالم نہ رہے گی اور کوئی ایک دعویٰ بھی ثابت نہ ہو سکے گا، [illegible] المستلزم للباطل باطل۔

چودہویں صدی سے پہلے تو یہ قبیح رسم صرف جہلاء پیش ہونے کی وجہ سے بدعت عملیہ ہی تھی، مگر افسوس کہ چودہویں صدی میں اس کے جواز بلکہ استحباب پر دلائل کا اختراع ہونے لگا، اس عمل نے اس

جہالت محضہ و بدعت محضیہ کو بدعت اعتقادیہ کی صف میں لا کھڑا کیا۔

چودھویں صدی کے اختراع کے دلائل:

(١) حضرت محدثین و فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ نماز میں تکبیرات انتقال کو بقدر انتقال لمبا کیا جائے۔

جواب:

تکبیرات انتقال میں حرکت و تکبیر کی ابتداء و انتہاء میں توافق کا مطلب یہ ہے کہ حرکت میں سرعت سے کام لیا جائے اور تکبیر میں ترسل کیا جائے، تندرست انسان کے لیے یہ کچھ بھی مشکل نہیں اور معذور مستثنیٰ ہے، وہ ابتداء حرکت سے تکبیر شروع کرے اور صحیح طریقہ کے مطابق بدون مد تکبیر کہے، پھر وہ جہاں بھی ختم ہو جائے۔

(٢) تفسیر اتقان، المنح الفکریہ، النشر، نہایۃ القول المفید اور مواہب الجلیل میں ہے کہ مد کے اسباب معنویہ تین ہیں:

"دعاء، استغاثہ اور مبالغہ فی النفی۔"

اذان بھی دعاء ہے۔

جواب: اذان دعاء نہیں بلکہ نداء و اعلام ہے۔

(٣) دار العلوم کراچی سے البلاغ جمادی الثانیہ ۱۴۱۲ھ میں شائع شدہ تحریر جو بتمامہ نقل کی جاتی ہے۔

فقہاء کرام کی مندرجہ ذیل عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان میں لفظ اللہ کے لام کو کھینچنا جائز ہے اور حضرات قراء نے بھی اسباب مد میں مد تعظیمی میں لفظ اللہ کے مد کو شمار کیا ہے، چنانچہ:

١- حضرت اقدس قاری فتح محمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے زیادہ سے زیادہ سات الف کی مقدار کے برابر کھینچنے کی گنجائش لکھی ہے، اسی طرح مد منفصل میں بھی پانچ الف کی مقدار کے برابر کھینچ سکتے ہیں، ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لفظ اللہ کے لام کو بھی اگر پانچ الف کی مقدار کے برابر کھینچ لیا جائے تو درست ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ سات الف کے برابر کھینچنے کی بھی گنجائش ہے۔

٢- في فتح القدير: ومد لام الله صواب. (٢٥٨/١)

٣- هكذا أيضاً في الهندية. (٧٣/١)

٤- وفي نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد الحنفي: ولو مد لام الله

ما تعظیم اسم اللہ العظیم ——— ٩

السراج الوهاج للعلامة ابن قاسم العبادي. (۱٤/۲)

وفي روضة الطالبين للنووي: وأن لا يقصر التكبير بحيث لا يفهم، ولا يمططه بأن يبالغ في مده، بل يأتي به. والأولى فيه الحذف على الصحيح، وعلى الشاذ المد أولى. (۲۳۲/۱)

وفي مواهب الجليل شرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد الحطاب: قلت وينبغي شيء لم أر من نبه عليه، وهو إشباع مد ألف الجلالة التي بين اللام والهاء، فإنه ليس لها سبب لفظي يقتضي إشباع مدها في الوصل، أما إذا وقف عليها كما في آخر الأذان والإقامة فالمد حينئذ جائز لالتقاء الساكنين، نعم ذكر ابن الجزري في النشر في باب المد والقصر أن العرب تمد عند الدعاء والاستغاثة وعند المبالغة في نفي الشيء، ويمدون ما لا أصل له بهذه العلة انتهى. (٤٣٨/١)

وفي كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ محمد بن يونس الحنبلي: ولا تضر زيادة المد على الألف بين اللام والهاء؛ لأنها أي زيادة المد إشباع؛ لأن اللام ممدودة، فغايته أنه زاد في مد اللام، ولم يأت بحرف زائد، وحذفها أي حذف زيادة المد أولى؛ لأنه يكره تمطيطه أي التكبير. (۳۳۰/۱)

وفي كتاب الفروع للإمام محمد بن مفلح الحنبلي: ولا يضر لو خلل الألف بين اللام والهاء؛ لأنه إشباع، وحذفها أولى؛ لأنه يكره تمطيطه. (٤۰۹/١)

وفي الحاشية: قوله: والزيادة على التكبير. قيل: تجوز، وقيل: تكره انتهى. وذلك مثل قوله: الله أكبر كبيرا، والله أكبر وأجل، أو وأعظم ونحوه، أحدهما يكره، قطع به في الرعايتين والحاوي الصغير، وقدمه في الحاوي الكبير، والقول الثاني يجوز، قال في المذهب: ومسبوك الذهب جاز، ولم يستحب، قال ابن تميم: لم يستحب، قال في المغني والشرح وشرح ابن رزين وغيرهم: لو قال ذلك لم يستحب، نص عليه، وصحت الصلاة فكلامهم محتمل للقولين، وقال المجد في شرحه: لو قال ذلك

صحت صلاته، ولم يذكر كراهة ولا غيرها. (١/ ٤٠٠)

(٩) وفي كشف المخدرات للعلامة زين الدين عبد الرحمن البعلي ثم الدمشقي: وجهر المصلي بها وبكل ركن وواجب بقدر ما يسمع نفسه فرض، وتنعقد بتمد للام، لا إن مد همزة أكبر أو قال: أكبار أو الأكبر. (ص ٦٨)

(١٠) وفي كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري للعلامة محمد الخضر والحكني الشنقيطي: ألقه على بلال، فإنه أندى صوتاً منك أي أبعد في المد والإطالة والإسماع، ليعم الصوت، ويطول أمد التأذين فيكثر الجمع ويفوت على الشيطان مقصوده من إلهاء الآدمي عن إقامة الصلاة في جماعة. (٨/ ٢٣١)

(١١) وفي فتح الله بخصائص اسم الله للعلامة موسى الروحاني: وتوضيح المتقدم أن المد في التكبير لا يخلو إما أن يكون في أوله أو أوسطه أو آخره، فإن كان في أوله كان خطأ، ولكن لا تفسد الصلوة، وقال بعض مشايخنا: يوهم الكفر. وإن كان في أوسطه فالصحيح أنه لا يفسد الصلاة. وإن كان في آخره فهو خطأ لكن لا يفسد أيضا. (ص ٢٠٨)

(١٢) وقد جاء في كتاب تمكين المد للعلامة مكي بن أبي طالب ماهو أوسع من ذلك:

فصل في أن المد لا ينحصر، وأن تقديره بالألفات لتقريب على المبتدئين: والتقدير عندنا للمد بالألفات إنما هو تقريب على المبتدئين، وليس على الحقيقة؛ لأن المد إنما هو فتح الفم بخروج النفس مع امتداد الصوت، وذلك قدر لا يعلمه إلا الله، ولا يدري قدر الزمان الذي كان فيها المد للحرف، ولا قدر النفس الذي يخرج مع امتداد الصوت في حيز المد إلا الله تعالى.

فمن ادعى قدر المد حقيقة فهو مدعي علم الغيب، ولا يدعي ذلك من له عقل وتمييز، وقد وقع في كتب القراء التقدير بالألف والألفين والثلاثة على

التقريب للمتعلمين، ألا ترى أنهم حين أرادوا التحقيق بالمد ذكروا أنه لا يحكمه إلا المشافهة. وقسمه بعضهم على خمس رتب، وعلى أربع رتب، وبعضهم على ثلاث رتب ـ ولم يقل أحد من القراء والنحويين إن المد ينحصر في قدر ألف وقدر ألفين وأنه لا يكون أكثر ولا أقل، هذا لم يقله أحد، ألا ترى أن أبا إسحاق الزجاج قال: لو مددت صوتك يوما وليلة لم يكن إلا ألفا واحدا؟

ألا ترى إلى قول سيبويه في حروف اللين: هي حروف المد التي تمد بها الصوت، وتلك الحروف الألف والياء والواو، وقد ذكر أن الصوت يمدها، ولم يحد مقدار المد. قال: ليس شيء أمد للصوت منها يعني الألف والياء والواو ـ فأطلق المد ولم يحصره، وفي كتابه هذا أشياء كثيرة قد جمعتها في غير هذا الكتاب كلها بإطلاق المد من غير حصر ولا مقدار، وكيف يحصر النفس ومد الصوت وذلك قدر لا يعلمه إلا الله عز وجل؟

(تمكين المد في آتي وآمن وآدم، للعلامة مكي بن أبي طالب القيسي)

فصل: (في الرد على من ادعى أن تقدير المد بالألفات على الحقيقة)

ويقال لمن ادعى أن المد على قدر ألف وقدر ألفين حقيقة: لو حلف رجل بصدقة ماله أو بعتق عبده أو بطلاق امرأته أنه يقدر أن يمد "دآبة" مثل "حآميم" قال: (أو كان حلف) أنه يقدر أن يمد "آمن" نصف مده لـ "جآء" حقيقة، أو حلف أنه يقدر أن يمد "آدم" ثلث مده لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓا ءَأٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَ﴾ أو حلف أنه يمد "آلهتنا" بثلاثة أمثال مده لـ "آدم وآتى" هل هو حانث أم لا؟ فلا بد أن يحنث لأنه حلف على علم لا يصل إليه حقيقة ألبتة، فعلم من ذلك أن التقدير بالألفات إنما هو تقريب وتوطئة للمبتدئين.

٤/شعبان ١٤١٧ هـ

تحقیق:

ان عبارات کا صحیح مطلب سمجھنا حقائق ذیل کے سمجھنے پر موقوف ہے:

[illegible] ——— ١٢

(١) بعض لوگ اسم جلالت میں الف کو حذف کر دیتے ہیں، اس پر تنبیہ کی گئی ہے کہ الف کا حذف خطا ہے اور اثبات صواب ہے، مد سے یہی مد طبعی مراد ہے۔

قال القاضی البیضاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ: وحذف ألفه لحن تفسد به الصلاة ولا ینعقد به صریح الیمین، وقد جاء لضرورة الشعر۔

(تفسیر بیضاوی: ١/٣٧)

(٢) تکبیر میں اکبر میں پر ایک الف کی مقدار مد پڑھنا بھی مفسد صلوۃ ہے، اس کے مقابلہ میں لکھتے ہیں کہ الف پر مد پڑھنا صواب ہے، اس سے دو چیزیں ثابت ہوئیں، ایک یہ کہ ایک الف سے زیادہ مقدار کے جواز پر نص نہیں، دوسری یہ کہ "صواب" سے غیر مفسد مراد ہے۔

اسی طرح "یعقر" سے مفسد مراد ہے اور "لا یعقر" سے غیر مفسد۔

(٣) مد طبعی یا حالت وقف میں مد عارض مراد ہے، یہ صرف وجہ احتمال ہی میں نہیں بلکہ اس مد کے عدم جواز کے بارے میں نصوص فقہاء وقراء رحمہم اللہ تعالیٰ کی مخالفت سے بچنے کے لیے یہی محمل قرار دینا لازم ہے اور اس سے عدول ناجائز۔

حقائق مذکورہ کو ذہن نشین کر لینے سے ان عبارات کا نصوص فقہاء وقراء سے تعارض مرتفع ہو جاتا ہے، البتہ صرف ایک دلیل رہ جاتی ہے جو عبارت اولیٰ دعاشر دہ میں لکھی گئی ہے، اس سے متعلق تین باتیں:

١- مؤلف رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات چودھویں صدی میں ہوئی ہے اور ہم اس تحریر کی ابتداء ہی میں یہ تنبیہ لکھ چکے ہیں کہ یہ بدعت پندرہویں صدی میں شروع ہوئی ہے۔

٢- مؤلف نے فقہاء کا لفظ تو لکھ دیا مگر نام کسی ایک فقیہ کا بھی نہیں لکھا۔

٣- میں نے مؤلف سے دریافت کیا تو لاعلمی کا اظہار فرمایا، یہ سوال وجواب بذریعہ مکاتبہ ہوئے تھے، اگر بالمشافہ ہوتے تو شاید کچھ وضاحت ہو جاتی۔

چند عبارات کا تجزیہ:

(١) عبارت نمبر ٨ میں تو کسی بھی قسم کی مد کا کوئی ذکر تک نہیں، اس سے استدلال کیسے؟

(٢) عبارت نمبر ٩ میں بھی مکرر اسی کا حوالہ ہے۔

(٣) عبارت نمبر ١٢ میں لا یقصر التکبیر بحیث لا یفهم سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مد سے ترسل مراد ہے اور اگر خلاف ظاہر مد عرفی ہی مراد ہو تو عبارت نمبر ١٣ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ

اس میں حذف المد سے قصر المد یعنی مد طبعی مراد ہے اور قول شاذ میں بھی مد طبعی سے زائد بقدر یسیر مراد ہے نہ کہ مدعی کے زعم باطل کے مطابق سات الف۔

④ عبارت نمبر ۱۵ میں تو محرر کے دعویٰ کے بالکل برعکس عدم جواز کی نص ہے اور اگر "نعم" کے بعد کی عبارت سے استدلال مقصود ہے تو اس کی وضاحت دلیل ثانی کے جواب میں لکھی جا چکی ہے۔

⑤ عبارت نمبر ۱۷ کا ظاہر مطلب تو یہ ہے کہ لام در ہا کے درمیان الف کی زیادتی مکروہ ہے مگر یہ بین البطلان ہے لہٰذا اس کی تصحیح کے لیے یہ تاویل ناگزیر معلوم ہوتی ہے کہ تطویل لا الف سے مدھا فوق المد الطبعی مراد ہے اور حذفہا سے قصر الالف یعنی مد طبعی مراد ہے، مقصد یہ ہے کہ مد طبعی سے زائد کرنا مکروہ ہے مگر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بمراد عبادہ۔ یہ بھی مدعی ہی حل کر سکتے ہیں کہ انہوں نے اس عبارت سے استدلال کیسے کیا؟

⑥ عبارت نمبر ۱۸ میں بھی کہیں مد کا کوئی ذکر نہیں۔

⑦ عبارت نمبر ۲۳ کا دعویٰ سے کوئی دور کا تعلق بھی نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرہ ذی القعدۃ ۱۴۱۹ھ

باب الإمامة والجماعة

کبڑے کی امامت

سوال: ایک امام مسجد بوجہ معذوری قعدہ میں اس طرح بیٹھتے ہیں کہ ان کی داہنی ٹانگ زمین پر بچھی رہتی ہے اور گھٹنوں کا وزن بائیں جانب زیادہ ہوتا ہے، نیز بیٹھنے کی ہیئت بالکل ایسی ہوتی ہے جس طرح نفل نماز میں بیٹھ کر پڑھنے کی حالت میں رکوع کیا جاتا ہے، کیا قعدہ میں مذکورہ ہیئت میں بیٹھ کر نماز ہو جاتی ہے؟ یا اس میں کوئی کراہت ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بوجہ عذر اس ہیئت سے قعدہ میں بیٹھنے میں کوئی کراہت نہیں، مقتدیوں کی نماز بھی بلا کراہت درست ہے، البتہ اگر کوئی تندرست شخص ایسا ہو جس میں امامت کی ذاتی صفات پائی جاتی ہوں تو اسے امام بنانا زیادہ بہتر ہے۔

قال الحصكفي رحمه الله تعالى: وقائم بأحدب، وإن بلغ حدبه الركوع على المعتمد، وكذا بأعرج وغيره أولى.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وقائم بأحدب) القائم هنا أيضا صادق بالراكع والساجد وبالمومي، ح، وفيه عن القاموس: والحدب خروج الظهر ودخول الصدر والبطن، من باب فرح اهـ (قوله: على المعتمد) هو قولهما، وبه أخذ عامة العلماء خلافا لمحمد، وصحح في الظهيرية قوله، ولا يخفى ضعفه، فإنه تشبه بأدنى حالا من القاعد، وتمامه في البحر (قوله: وغيره أولى) مبتدأ وخبر، أي غير الأعرج كما في البحر، وغير خاف أن هذا الحكم لا يخص الأعرج بل غير كل من المتيمم والقاعد والأحدب كذلك، ح. (رد المحتار: ۱/۳۹٦)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۱۹ رمضان ۱۴۰۲ھ

رکوع میں شرکت کا صحیح طریقہ

سوال: امام صاحب رکوع میں تھے، ایک شخص آیا اور کانوں تک ہاتھ اٹھا کر اللہ اکبر کہتا ہوا سیدھا رکوع میں چلا گیا، جبکہ اس نے چند لمحے بھی قیام نہیں کیا اور رکوع میں جاتے وقت دوسری بار اللہ اکبر بھی نہیں کہا تو کیا ایسے شخص کی نماز ہوگئی؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

صحیح طریقہ یہی ہے کہ حالت قیام میں تکبیر تحریمہ کہہ کر فوراً رکوع میں شامل ہوجائے، رکوع کی طرف جاتے وقت دوسری تکبیر نہ کہے، اگر تکبیر تحریمہ رکوع کی طرف جاتے ہوئے کہی اور ہاتھ گھٹنوں تک پہنچنے سے پہلے کہہ لی تو بھی نماز ہوگئی، بلکہ اگر اس تکبیر سے تکبیر تحریمہ کی بجائے تکبیر رکوع کی نیت کی تو بھی نماز صحیح ہوجائے گی، اس کی نیت غیر معتبر ہے۔

قال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى: ومدرك الإمام في الركوع لا يحتاج إلى تكبيرتين خلافاً لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته. (فتح القدير: ۱/۲۰٤)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۸ شعبان ۱۴۰۱ھ

مقتدی کے بیٹھنے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا

سوال: کسی نے امام کو قعدہ اخیرہ میں پایا، ابھی تکبیر تحریمہ سے فارغ ہوا ہی تھا کہ بیٹھنے سے پہلے امام نے سلام پھیر دیا، اس کی اقتداء صحیح ہوگئی۔ انفراداً نماز پڑھنے کے لیے دوبارہ تکبیر تحریمہ کہے؟ آپ نے احسن الفتاوی ۳/۲۷۰ پر صحت اقتداء کا فتوی تحریر فرمایا ہے، دلیل میں منقولہ جزئیہ سے استدلال میں یہاں کے بعض مفتیان کرام کو اشکال ہے، لہذا اس کی توضیح فرما کر تشفی فرمائیں۔ والأجر عند الله العظيم

الجواب باسم ملهم الصواب

اگرچہ اس جزئیہ سے بھی استدلال واضح ہے، تاہم اس سے زیادہ واضح دلیل تحریر کی جاتی ہے:

قال الإمام طاهر بن عبد الرشيد رحمه الله تعالى: لو أدرك الإمام في الركوع يكبر للافتتاح، ويترك الثناء ويكبر ويركع، وإن أدرك الإمام في السجود يكبر للافتتاح قائما، ويأتي بالثناء، ثم يكبر ويسجد، وكذا لو أدرك الإمام في القعدة. (خلاصة الفتاوى: ١/٩٤)

رکوع میں ادراکِ امام کی صورت میں ثنا نہ پڑھنے اور سجود وقعود میں ادراک کی صورت میں ثنا پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ رکوع میں تاخیر سے فوتِ رکعت کا خطرہ ہے، سجود وقعود میں تاخیر سے کوئی خطرہ نہیں، اگر صحتِ اقتداء سلامِ امام سے قبل قعود مقتدی پر موقوف ہوتی تو خطرۂ عدمِ صحتِ اقتداء کی وجہ سے اس کا حکم ادراک فی الرکوع جیسا ہونا چاہیے تھا نہ کہ ادراک فی السجود جیسا، ادراک فی الرکوع کی صورت میں دوسری تکبیر کہے یا نہ کہے؟ دونوں قول ہیں، امام ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدمِ تکبیر کو ترجیح دی ہے۔

رد المحتار میں مدرکِ قعدہ کے لیے ترکِ ثنا کو اولیٰ لکھا ہے، مگر اس کی وجہ خوفِ فوتِ الجماعۃ نہیں بتائی بلکہ ادراکِ فضیلۃ التشہد لکھی ہے، لہٰذا اس سے عدمِ ادراکِ الجماعۃ ثابت نہیں ہوتا، بلکہ صحتِ اقتداء کا حکم ہی ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ ادراکِ فضیلتِ تشہد سے ادراکِ جماعت کی اہمیت زیادہ ہے، اس کے باوجود اسے ذکر نہ کرنا اس کی دلیل ہے کہ ایسی صورت میں اقتداء صحیح ہوگئی، مزید فضیلۃ التشہد بھی حاصل کرنے کے لیے ثنا ترک کردے تو بہتر ہے۔

مبسوط کے جزئیات ذیل سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں اقتداء صحیح ہے۔

قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى: ولو انتهى إلى الإمام وهو ساجد فكبر، ثم رفع الإمام رأسه، وسجد السجدة الثانية ولم يسجد هذا الرجل معه واحدة من السجدتين فعليه أن يتبعه في السجدة الثانية دون الأولى؛ لأن هاتين السجدتين لا يحتسب بهما من صلوته؛ لعدم شرطه، وهو تقدم الركوع، فإن الركوع افتتاح السجود، ولم يوجد في حقه، وإنما يأتي بهما لمتابعة الإمام، فإنما يلزمه المتابعة فيما أتى به الإمام بعد ما صار مقتديا به، وقد سجد الإمام السجدة الأولى قبل أن يصير هو مقتديا به، فلا تلزمه بتلك السجدة للمتابعة، وسجد السجدة الثانية بعدما صار هو مقتديا به فعليه أن يأتي بها ما لم يركع الإمام الركعة الأخرى، ويسجد،

فإذا فعل ذلك فحينئذ لا يشتغل بها، وإنما هو يشتغل بما هو الأهم وهو الركوع وسجدة الركعة الثانية، لأنها محسوبة من صلوته.

(المبسوط: ۹۴/۲)

وقال أبو يوسف رحمه الله: وعلى هذا لو كان الإمام حين سلم عن يمينه اقتدى به رجل لم يكن داخلا معه في الصلوة، لأن بالتسليمة الواحدة صار خارجا منها فكيف يقتدي به غيره بعد خروجه من الصلوة. (المبسوط: ۹۳/۲)

فائدہ:

مسئلہ مذکورہ بالا کی بحث کے دوران ضمناً مسبوق کے ثناء پڑھنے یا نہ پڑھنے کا مسئلہ بھی آیا ہے، اس کی مکمل تفصیل اگلے مسئلہ میں آ رہی ہے، یہاں ان عبارات فقہ کے حوالے سے محل مقصود صحت اقتداء پر استدلال ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

غرۃ صفر ۱۴۱۲ھ

مقتدی رکوع، سجدہ یا قعدہ میں شریک ہو تو ثناء نہ پڑھے

سوال: مقتدی امام کو رکوع یا سجدہ یا قعدہ میں پائے تو تکبیر تحریمہ کے بعد ہاتھ باندھ کر کچھ دیر قیام کرے، نیز ثناء پڑھے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مقتدی امام کو رکوع میں پائے تو تکبیر تحریمہ کہہ کر فوراً رکوع میں شریک ہو جائے۔ ادراک فی السجدۃ او القعدۃ کے بارے میں عبارات فقہاء مختلف ہیں، بعض نے ثناء پڑھنے کو ترجیح دی ہے اور بعض نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ سجدۂ اولیٰ میں پائے تو ثناء پڑھے اور سجدۂ ثانیہ یا قعدہ میں پائے تو افضل یہ ہے کہ ثناء نہ پڑھے۔

وهذه نصوصهم:

قال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى: لو أدرك الإمام في الركوع يكبر للافتتاح ويترك الثناء ويكبر ويركع، وإن أدرك الإمام في السجود يكبر للافتتاح قائما ويأتي بالثناء، ثم يكبر ويسجد، وكذا لو أدرك الإمام في القعدة. (خلاصة الفتاوى: ۵۲/۱)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله أو ساجدا) أي السجدة الأولى كما في المنية، وأشار بالتقييد راكعا أو ساجدا إلى أنه لو أدركه في إحدى القعدتين فالأولى أن لا يكبر لتحصيل زيادة المشاركة في القعود، وكذا لو أدركه في السجدة الثانية، وتمامه في شرح المنية. (رد المحتار: ١/٤٦٨)

لیکن متعدد احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی امام کو جس حال میں بھی پائے تکبیر تحریمہ کہہ کر فوراً اس کے ساتھ شامل ہو جائے۔ چنانچہ فقہاء احناف میں سے دو جلیل القدر فقیہ شمس الائمہ سرخسی اور ملک العلماء امام کاسانی رحمہما اللہ تعالیٰ کی تصریح بھی ان احادیث کے مطابق ہے لہٰذا یہی راجح ہے۔

١۔ عن عبد العزيز بن رفيع عن أناس من أهل المدينة أن النبي ﷺ قال: من وجدني قائما أو راكعا أو ساجدا فليكن معي على الحال التي أنا عليها. رواه سعيد بن منصور في سننه، وفي الترمذي نحوه عن علي رضي الله تعالى عنه ومعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه مرفوعا، وفي إسناده ضعف لكنه ينجبر بطريق سعيد بن منصور المذكورة. كذا في فتح الباري.

وقال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى: قلت: الأمر فيهما محمول على الاستحباب، كما يستفاد من قول الحافظ في الفتح (٢/٢٣٣): والاستحباب إنما هو باعتبار مجموع الأفعال المذكورة في الحديث، وإلا فليس عاما لكل فعل بل هو مخصوص بأفعال التي لا تدرك بإدراكها الركعة ولا تفوت بفواتها الجماعة، والاقتداء به فيها إنما هو لدفع مخالفة الإمام في الظاهر كالسجود والقومة والجلسة. وأما إذا حضر والإمام في القيام أو الركوع أو القعدة الأخيرة فمقتضى القواعد أن يجب عليه الدخول معه. (إعلاء السنن: ٤/٣٤٩)

٢۔ في حديث طويل: قال معاذ: لا أراه على حال إلا كنت عليها. قال: فقال رسول الله ﷺ: إن معاذا قد سن لكم سنة، كذلك فافعلوا.

(إعلاء السنن: ٤/٣٥٠)

٣۔ عن علي ومعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنهما قالا: قال رسول الله ﷺ:

إذا أتى أحدكم الصلوة والإمام على حال فليصنع كما يصنع الإمام. رواه الترمذي، وقال: هذا حديث غريب.

قال الملا علي القاري رحمه الله تعالى: والأظهر أن معناه: إذا جاء أحدكم الصلوة والإمام على حال، أي من قيام أو ركوع أو سجود أو قعود، فليصنع كما يصنع الإمام، أي فليقتد به في أفعاله، ولا يتقدم عليه، ولا يتأخر عنه. (المرقاة: ٣/٢٢١)

وقال الشيخ الكنكوهي رحمه الله تعالى: (قوله فليصنع كما يصنع الإمام) هذا يعم قبل الافتتاح وبعده، يعني ليس له أن ينتظر قيام الإمام قبل الافتتاح، وبعده، بل يكبر كما جاء ويشرع مع الإمام في الذي يصنعه، لأن في فيه منتظر أنه لمخالفة المسلمين، وتأخير العبادة، ولذلك قال بعضهم: إنه لا يرفع رأسه حتى يغفر له. (الكوكب الدري: ١/١٧٠)

٤ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ إذا جئتم إلى الصلوة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوه شيئا. رواه أبو داؤد.

(المشكوة مع المرقاة: ٣/٢٢٢)

قال العلامة السهارنفوري رحمه الله تعالى تحت قوله (فاسجدوا): أي فاشركوا الإمام في السجود. (بذل المجهود: ٢/٨٤)

عبارات الفقهاء رحمهم الله تعالى:

(١) قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى قال: إذا انتهى الرجل إلى الإمام وقد سبقه بركعتين، وهو قاعد، يكبر تكبيرة الافتتاح ليدخل بها في صلوته، ثم كبر أخرى ويقعد بها؛ لأنه التزم متابعة الإمام وهو قاعد، والانتقال من القيام إلى القعود يكون بالتكبير، والحاصل أنه يبدأ بما أدرك مع الإمام. (المبسوط: ١/٣٥)

(٢) وقال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى: ولو وجد الإمام في الركوع أو السجود أو القعود، ينبغي أن يكبر قائما ثم يتبعه في الركن

الذي هو فيه. (البدائع: ۱/۵۹۵) واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

غرۂ صفر ۱۴۴۲ھ

آخری صف میں صرف ایک مقتدی ہو تو کیا کرے؟

سوال: جماعت ہو رہی ہو، صفیں مکمل ہوں اور گمان یہ ہو کہ کوئی اور نہیں آئے گا تو ایسی صورت میں آخر میں آنے والا مقتدی کیا کرے؟ اکیلا پیچھے کھڑا ہو جائے یا کسی کا انتظار کرے؟ اکیلے کھڑے ہونے کی صورت میں نماز ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس صورت میں اصل حکم یہ ہے کہ اگلی صف سے کسی کو پیچھے کھینچ لے، جس کی صورت یہ ہے کہ اگر سامنے کوئی ایسا شخص نظر آئے جسے اس مسئلہ کا علم ہو اور اسے کھینچنے سے اس کے پیچھے آنے کی توقع ہو تو امام کے رکوع تک انتظار کرے، اس دوران اگر کوئی نیا آدمی آ جائے تو پیچھے صف بندی کر لی جائے، ورنہ سامنے والے شخص کو پیچھے کھینچ لے اور اگر اگلی صف میں ایسا کوئی شخص نہ ہو تو اکیلا پیچھے کھڑا ہو جائے۔

اگر بلا عذر بھی پیچھے اکیلا کھڑا ہو گیا تو بھی نماز ہو جائے گی۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: وإن وجد في الصف فرجة سدها، وإلا انتظر حتى يجيء آخر فيقفان خلفه، وإن لم يجئ حتى ركع الإمام يختار أعلم الناس بهذه المسألة فيجذبه ويقفان خلفه، ولو لم يجد عالما يقف خلف الصف بحذاء الإمام للضرورة، ولو وقف منفردا بغير عذر تصح صلاته عندنا خلافا لأحمد رحمه الله تعالى. (رد المحتار: ۱/۳۸۲)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وقدمنا كراهة القيام في صف خلف صف فيه فرجة؛ للنهي، وكذا القيام منفردا وإن لم يجد فرجة، بل يجذب أحدا من الصف. ذكره ابن الكمال، لكن قالوا: في زماننا تركه أولى، فلذا قال في البحر: يكره وحده إلا إذا لم يجد فرجة.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله وقدمنا الخ) أي في باب الإمامة عند قوله، ويصف الرجال. حيث قال:

ولو صلى على رفوف المسجد إن وجد في صحنه مكانا كره كقيامه في صف خلف صف فيه فرجة اهـ ولعله يشير بذلك إلى أنه لولا العذر المذكور كان انفراد المأموم مكروها. (قوله لكن قالوا الخ) القائل صاحب القنية فإنه عزا إلى بعض الكتب: أتى جماعة ولم يجد في الصف فرجة قيل يقوم وحده ويعذر، وقيل يجذب واحدا من الصف إلى نفسه فيقف بجنبه. والأصح ما روى هشام عن محمد رحمه الله تعالى أنه ينتظر إلى الركوع، فإن جاء رجل وإلا جذب إليه رجلا أو دخل في الصف، ثم قال في القنية: والقيام وحده أولى في زماننا لغلبة الجهل على العوام، فإذا جره تفسد صلوته اهـ قال في الخزائن: قلت: وينبغي التفويض إلى رأي المبتلى فإن رأى من لا يتأذى لدين أو صداقة زاحمه، أو عالما جذبه، وإلا انفرد اهـ قلت وهو توفيق حسن اختاره ابن وهبان في شرح منظومته (قوله فلذا قال الخ) أي فلم يذكر الجذب لما مر. (رد المحتار: ۱/۴۳۵)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۲/ ذي القعدة ۱۴۱۱ھ

محاذی رکن کعبہ کی شرط صحت اقتداء

سوال: کعبۃ اللہ کے چاروں کونوں میں سے کسی کونے کی محاذات میں کھڑا ہونے والا مقتدی اگر بہ نسبت امام کے رکن سے زیادہ قریب ہو تو اس کی نماز ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

امام اور مقتدی کی جہت مختلف ہو تو مقتدی کا بیت اللہ سے بہ نسبت امام کے زیادہ قریب ہونا مفسد صلوۃ نہیں، جہت متحد ہو تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی، کسی رکن کی محاذات میں کھڑے ہونے والے مقتدی کی دو جہتیں ہیں، جانب یمین و جانب یسار، لہٰذا اگر امام ان دونوں میں سے کسی جہت میں ہو تو مقتدی کے تقدم سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن اگر امام ان دو جہتوں میں سے کسی میں نہیں بلکہ دوسری دو جہتوں میں سے کسی میں ہے تو مقتدی کے بیت اللہ کے زیادہ قریب ہونے سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ويصح لو تحلقوا حولها، ولو كان بعضهم أقرب إليها من إمامه إن لم يكن في جانبه؛ لتأخره حكما، ولو وقف مسامتا لركن في جانب الإمام وكان أقرب، لم أره، وينبغي الفساد احتياطا؛ لترجيح جهة الإمام.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: وينبغي الفساد احتياطا الخ) البحث للشرنبلالي في حاشية الدرر، وكذا للرملي في حاشية البحر، وبيانه أن المقتدي إذا استقبل ركن الحجر مثلا يكون كل من جانبيه جهة له، فإذا كان الإمام مستقبلا لباب الكعبة، وكان المقتدي أقرب إليها من الإمام لا يصح؛ لأن المقتدي وإن كان جانب يساره جهة له، لكن جهة يمينه لما كانت جهة إمامه ترجحت احتياطا؛ تقديما لمقتضي الفساد على مقتضي الصحة، ومثل ذلك لو استقبل الإمام الركن وكان أحد المقتدين من جانبيه أقرب إلى الكعبة، وعبارة الخير الرملي: أقول: رأيت في كتب الشافعية: لو توجه الإمام أو المأموم إلى الركن فكل من جانبيه جهته. وأقول: ولا شيء من قواعدنا يأباه، فلو صلى الإمام إلى الركن فكل من جانبيه جانبه فينظر إلى من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الإمام أقرب منه إلى الحائط أو مساويا له فيحكم بصحة صلاته، وأما الذي هو أقرب من الإمام إلى الحائط فصلاته فاسدة، وبه يتضح الحال في التحلق حول الكعبة المشرفة مع الإمام في سائر الأحوال اهـ

(ردالمحتار: ٦١٣/١)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٨/ ربيع الثاني ١٤١٥ هـ

علماء ومشائخ کے لیے صف میں پہلے سے جگہ کی تعیین

سوال: کسی عالم یا بزرگ کے لیے صف میں پہلے سے جگہ متعین کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جبکہ یہ عملی طور پر

معلوم ہو کہ اس مسجد کے نمازیوں میں سے ان سے افضل کوئی دوسرا نہیں اور ان کا نماز میں آنا بھی یقینی ہو۔

[illegible]

[illegible]

صف اول میں بالخصوص امام کے قریب کھڑے ہونے کا حق علماء و مشائخ کو ہے، اگر کوئی عامی کھڑا ہو گیا تو بعد میں آنے والا عالم اس کو ہٹا کر اس کی جگہ خود کھڑا ہو سکتا ہے، حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نماز میں مشغول قیس نامی شخص کو صف اول سے کھینچ کر پیچھے کر دیا اور خود اس کی جگہ کھڑے ہو گئے، پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں یہی حکم فرمایا ہے۔

صف میں کسی بیٹھے یا کھڑے شخص کو ہٹانے کی نسبت اتنی تدبیر اختیار کرنا کہ اس مقام پر کوئی بیٹھنے نہ پائے شرعاً و عقلاً بہتر ہے، لہٰذا اقامت صلوٰۃ سے قبل کسی عالم کی آمد متیقن ہو تو اس کے لیے جگہ محفوظ رکھنا جائز ہے۔

البتہ نماز کے لیے ہمیشہ کسی ایک ہی جگہ کی تعیین مکروہ ہے، اس کی ایک وجہ تو فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ تحریر فرمائی ہے کہ اس طرح کرنے سے امر تعبدی امر طبعی بن جاتا ہے، دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ خود لوگ اس میں زیادہ ثواب سمجھنے لگیں گے، تاہم اگر مکان واحد کی تخصیص کسی عارض کی بنا پر ہو تو کراہت نہ ہوگی۔

(۱) عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: لیلنی منکم أولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم ثلاثا، وإياكم وهيشات الأسواق. رواه مسلم (مشکوٰۃ: ۱/۹۸)

(۲) عن قيس بن عباد قال: بينا أنا في المسجد في الصف المقدم فجبذني رجل من خلفي جبذة فنحاني وقام مقامي، فوالله ما عقلت صلوتي، فلما انصرف إذا هو أبي بن كعب فقال: يا فتى! لا يسوءك الله، إن هذا عهد من النبي ﷺ إلينا أن نليه، ثم استقبل القبلة فقال: هلك أهل العقد ورب الكعبة، ثلاثا، ثم قال: والله ما عليهم آسي ولكن آسي على من أضلوا. قلت: يا أبا يعقوب! ما تعني بأهل العقد؟ قال: الأمراء. (نسائی: ۱/۱۳۰)

(۳) قال الملا علي القاري رحمه الله تعالیٰ: قال الطيبي: أمر بتقدم العقلاء ذوي الأخطار والعرفان ليحفظوا صلوته ويضبطوا الأحكام والسنن فيبلغوا من بعدهم، وفي ذلك مع الإفصاح عن جلالة شأنهم حث

لهم على تلك الفضيلة، وإرشاد لمن قصر حالهم عن المساهمة معهم في المنزلة إلى تحري ما يزاحمهم فيها. (المرقاة: ٣/١٧٢)

(٤) وقال أيضا: (يا بني لا يسوءك الله) قال الطيبي: كان الظاهر لا يسوءك ما فعلت، ولما كان ذلك من أمر الله وأمر رسوله أسنده إلى الله مزيدا للتسلية اهـ والظاهر أن معناه لا يحزنك الله بي وبسبب فعلي، ثم ذكر جملة مستأنفة مبينة لعلة ما فعل اعتذارا إليه (أن هذا) أي ما فعلت (عهد من النبي ﷺ) أي وصية أو أمر منه، يريد قوله: "ليلني منكم أولوا الأحلام والنهى" وفيه: إن قيسا لم يكن منهم فلذلك نحاه. (المرقاة: ٣/١٩٠)

(٥) روى ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى: عن جهمان قال: رأيت سعدا جاء مرارا والناس في الصلوة فمشى بين الصف والجدار حتى انتهى إلى مصلاه وكان يصلي عند الأسطوانة الخامسة.

(٦) عن عبيد الله بن أبي يزيد قال: رأيت المسور بن المخرمة بعدما تقدم للصلوة يتخلل الصفوف حتى ينتهي إلى الثاني أو الأول.

(٧) عن محمد بن صنيع التمار قال: رأيت قاسم بن محمد يلزم مصلى واحدا في المسجد يصلي فيه ولا يصلي في غيره، ورأيت سعيد بن المسيب يفعل ذلك. (مصنف ابن أبي شيبة: ٢/٩١)

(٨) قال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى تحت حديث ليلني منكم: قال النووي رحمه الله تعالى في هذا الحديث تقديم الأفضل فالأفضل إلى الإمام؛ لأنه أولى بالإكرام، ولأنه ربما يحتاج الإمام إلى استخلاف فيكون هو أولى، ولأنه يتفطن لتنبيه الإمام على السهو ما لا يتفطن له غيره، وليضبطوا صفة الصلوة ويحفظوها وينقلوها ويعلموها الناس، وليقتدي بأفعالهم من وراءهم، ولا يختص هذا التقديم بالصلوة بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الإمام وكبير المجلس اهـ قلت: وعلى هذا فيجوز إيثار العالم وكبير السن بالصف الأول، بل يجب نظرا إلى الأمر فإن الجاهل

والصغير مأمور بالتأخر عن أهل الحلم والنهى، ويؤيده ما رواه الحاكم في مستدركه عن أبي بن كعب مرفوعاً: لا يقوم في الصف الأول إلا المهاجرون والأنصار. ذكره في كنز العمال بلا تعقب، وهو صحيح على قاعدته، وهو صريح في النهي لغير هؤلاء عن التقدم إلى الصف الأول، وتخصيص الأنصار والمهاجرين بالذكر لكونهم أولي الأحلام والنهى إذ ذاك في الأغلب، وكونهم أفضل من غيرهم، وأفاد هذا الحديث أن أمر المسارعة إلى الصف الأول ليس على إطلاقه، بل هو مختص بأولي الفضل والصلاح، وكذا الوعيد الوارد على التأخر عنه مختص بهم أيضاً. نعم يشمل الوعيد غيرهم إذا بقي في الصف الأول فرجة فلم يسدوها. فافهم. فلو تأخر أحد عن الصف الأول لخلوه عن الصلاح والفضل والتقوى بشرط أن يرجو كمال الصف بغيره ممن هو أهله فله ذلك ولا لوم عليه، بل ذلك متعين في حقه. (إعلاء السنن: ٤/٣٦٥)

(٩) قال العلامة محمد إدريس الكاندهلوي رحمه الله تعالى: والمعنى ليدن مني العلماء والنجباء أولو الأخطار، وذوو السكينة والوقار، وإنما أمرهم بالقرب منه؛ ليحفظوا صلوته ويضبطوا الأحكام والسنن التي فيها، فيبلغوها فيأخذ عنهم من بعدهم، ثم لأنهم أحق بذلك الموقف والمقام، وفي ذلك بعد الإيضاح بجلالة شأنهم ونباهة أقدارهم حثهم على المسابقة إلى تلك الفضيلة، والمبادرة إلى تلك المواقف والمصاف قبل أن يتمكن منها من هو دونهم في الرتبة، وفيه إرشاد لمن قصر حاله عن المساهمة معهم في المنزلة أن لا يزاحمهم فيها. وقد كان رسول الله ﷺ إذا صلى قام أبوبكر رضي الله تعالى عنه خلفه محاذياً له، لا يقف ذلك الموقف غيره. (التعليق الصبيح: ٢/٤٤)

(١٠) قال في الفتاوى التتارخانية: وينبغي أن يحاذي الإمام أفضلهم. (تتارخانية: ١/٦٢٤)

(١١) قال في الهندية: وينبغي أن يكون بحذاء الإمام من هو أفضل.

(عالمگیریة: ١/٨٩)

(١٢) قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: ويكره أن يخص صلوته مكانا في المسجد، وإن فعل فسبقه غيره لا يزعجه. وفي الحاشية: لأنه إن فعل ذلك بقيت الصلوة في ذلك المكان طبعا، والعبادة متى صارت طبعا سبيلها الترك. (الأشباه: ٢/٣٤)

(١٣) قال العلامة محمد أبو السعود رحمه الله تعالى: ويكره للإنسان أن يخص نفسه بمكان في المسجد يصلي فيه؛ لأنه إن فعل ذلك تصير صلوته في ذلك المكان طبعا، والعبادة متى صارت كذلك كان سبيلها الترك. (فتح المعين: ١/٢٤٤) والله سبحانه وتعالى أعلم

۱۰/رجب ۱۴۱۶ھ

امریکا کی مساجد میں جماعت ثانیہ کا حکم

سوال: احقر کے پاس امریکا سے ایک سوال آیا تھا، اس کے جواب میں ایک تحریر ہے جو ایک رفیق نے بطور تجویز لکھی ہے، احقر کا رجحان اس تحریر کے موافق ہے، لیکن مستفتی کو باقاعدہ جواب دینے سے پہلے آنجناب کی رہنمائی کا طالب ہے، براہِ کرام اس سلسلے میں اپنی رائے سے مطلع فرمائیں، نیز اگر تکرار جماعت کی اجازت ہو تو اذانِ ثانی کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس کا بھی تکرار کیا جائے گا؟

محمد تقی عثمانی

سوال: بعض غیر مسلم ممالک مثلاً امریکا میں یہ صورت حال درپیش ہے کہ مساجد محدود ہیں، علاقے کے نمازیوں کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے تمام نمازی مسجد میں نہیں سما سکتے اور مسجد کے پہلو اور اطراف و جوانب میں بھی نمازیوں کے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی قانوناً اجازت نہیں ہے۔ ایسی صورت حال عموماً جمعہ کے موقع پر پیش آتی ہے، بعض مقامات میں یہ تنگی اس لیے پیش آتی ہے کہ وہاں کسی عمارت میں اجتماع کے لیے قانوناً ایک تعداد محدود ہوتی ہے، اس سے زیادہ افراد کا جمع ہونا قانوناً منع ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایسی صورت حال میں ایک ہی مسجد میں ایک سے زیادہ مرتبہ جماعت کی اجازت

ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب

اس مشکل کا اصل حل تو یہ ہے کہ اہل علاقہ کو چاہیے کہ جہاں سابقہ مسجد میں توسیع ممکن ہو، وہاں توسیع کی جائے تاکہ تمام نمازی ایک ہی جماعت میں شریک ہو سکیں، اگر یہ ممکن نہ ہو تو اور مساجد تعمیر کرنے کا اہتمام کیا جائے۔

جہاں یہ دونوں باتیں مشکل ہوں تو مسجد میں گنجائش کم ہونے کی صورت میں ایک بار پوری مسجد بھر کر جماعت ہو جانے کے بعد جو لوگ جگہ میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے پہلی جماعت میں شریک نہیں ہو سکے ان کے لیے اسی مسجد میں دوبارہ جماعت کرانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ جن فقہاء نے تکرار جماعت سے منع کیا ہے انہوں نے ممانعت کی دو علتیں ذکر کی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) اگر تکرار جماعت کی اجازت دے دی جائے تو پہلی جماعت کی اہمیت کم ہوگی، جماعت اولیٰ سے تقاعد اور اس میں تقلیل ہوگی، اور یہ بات تکرار جماعت سے ممانعت کی محض ایک حکمت نہیں، بلکہ علت ہے۔ اس لیے کہ جن صورتوں میں تکرار جماعت کی اجازت ہے فقہاء نے اس اجازت کو مذکورہ علت کے نہ ہونے پر متفرع فرمایا ہے، مثلاً مسجد شارع میں جماعت ثانیہ کا جواز، بعض فقہاء کے ہاں علاقائی تکرار جماعت کا جواز، غیر اہل محلہ کے نماز پڑھنے کی صورت میں اہل محلہ کے لیے جماعت ثانیہ کا جواز اور بلا اذان واقامت تکرار جماعت کا جواز اسی علت کے نہ ہونے کی بناء پر ہے۔ چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

ولأن التكرار يؤدي إلى تقليل الجماعة؛ لأن الناس إذا علموا أنهم تفوتهم الجماعة فيستعجلون فتكثر الجماعة، وإذا علموا أنها لا تفوتهم يتأخرون فتقل الجماعة، وتقليل الجماعة مكروه، بخلاف المساجد التي على قوارع الطرق؛ لأنها ليست لها أهل معروفون، فأداء الجماعة فيها مرة بعد أخرى لا يؤدي إلى تقليل الجماعة، وبخلاف ما إذا صلى فيه غير أهله؛ لأنه لا يؤدي إلى تقليل الجماعة؛ لأن أهل المسجد ينتظرون أذان المؤذن المعروف الخ. (بدائع: ۱/۱۵۳)

امام سرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

ولنا أنا أمرنا بتكثير الجماعة، وفي تكرار الجماعة في مسجد واحد

تقليلها؛ لأن الناس إذا عرفوا أنهم تفوتهم الجماعة يعجلون للحضور فتكثر الجماعة، وإذا علموا أنه لا تفوتهم يؤخرون فيؤدي إلى تقليل الجماعات وبهذا فارق المسجد الذي على قارعة الطريق؛ لأنه ليس له قوم معلومون، فكل من حضر يصلي فيه فإعادة الجماعة فيه مرة بعد مرة لا تؤدي إلى تقليل الجماعات الخ. (المبسوط للسرخسي: ١/١٣٦)

(۲) بعض فقہاء نے تفرقِ کلمۃ المسلمین کو علت قرار دیا ہے، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وإذا كان للمسجد إمام راتب ففاتت رجلاً أو رجالاً فيه الصلاة، صلوا فرادى، ولا أحب أن يصلوا فيه جماعة، فإن فعلوا أجزأتهم الجماعة فيه، وإنما كرهت ذلك لأنه ليس مما فعل السلف قبلنا، بل قد عابه بعضهم، قال الشافعي: وأحسب كراهية من كره ذلك منهم إنما كان لتفرق الكلمة، وأن يرغب رجل عن الصلاة خلف إمام جماعة فيتخلف هو ...... إلى أن قال ..... فأما مسجد بني على ظهر الطريق أو ناحية لا يؤذن فيه مؤذن راتب، ولا يكون له إمام معلوم، ويصلي فيه المارة، ويستظلون. فلا أكره ذلك فيه؛ لأنه ليس فيه المعنى الذي وصفت من تفرق الكلمة، وأن يرغب رجال عن امامة رجل فيتخذون إماماً غيره. (الأم: ١/١٥٤)

مذکورہ صورت میں یہ دونوں علتیں موجود نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں تکرارِ جماعت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن یہ اجازت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مسجد میں جتنے افراد کی گنجائش ہے پہلی جماعت میں اتنے افراد موجود ہوں، مسجد خالی نہ ہو، اگر پہلی جماعت میں گنجائش ہوتے ہوئے کچھ لوگ دوسری جماعت میں شریک ہوں گے تو وہ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں سستی کے گناہ کے مرتکب ہوں گے۔ واللہ اعلم

احقر محمد مجاہد عفی عنہ

١٨/٨/١٤١٦ھ

جواب صحیح ہے۔

تکرارِ اذان کا تو جواز معلوم نہیں ہوتا، خارج از مسجد جماعت کے لیے مسجد محلہ کی اذان کافی ہو جاتی ہے تو مسجد میں جماعتِ ثانیہ کے لیے بطریقِ اولیٰ کافی ہوگی۔

تکرارِ اقامت کے جواز میں تردد ہے، بلا عذر جماعتِ ثانیہ میں اقامت کے ساتھ زیادہ کراہت اور مزید فصل میں مغرب و عشاء کے درمیان عدم اتصال ان دونوں کا تقاضا ہے کہ یہاں بھی اقامتِ ثانیہ نہ ہو۔

رجحان اس طرف ہو رہا ہے کہ اگر دونوں جماعتوں کے درمیان کسی وجہ سے زیادہ فصل ہو جائے تو اقامت دوبارہ کہی جائے، ورنہ نہیں۔

تنبیہ:

واضح رہے کہ یہ جواب امریکا کے خصوصی حالات کے پیشِ نظر دیا گیا ہے، اسے ہر جگہ کے لیے عام نہ سمجھا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۹ رمضان ۱۴۱۶ھ

عورتوں کی جماعت مکروہ تحریمی ہے

سوال: جماعتِ نساء کو اکثر کتبِ فقہ میں مکروہ لکھا ہے، حضرت نے بھی احسن الفتاویٰ ۳/۳۱۲ میں اسے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور دلیل میں رد المحتار کی عبارت نقل کی ہے، حالانکہ درج ذیل روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

① عن أم ورقة بنت نوفل أن النبي ﷺ لما غزا بدرا (إلى قوله) قال: وكانت قد قرأت القرآن فاستأذنت النبي ﷺ أن تتخذ في دارها مؤذنا فأذن لها. الحديث (سنن أبي داؤد: ۱/۹۴)

② وكان رسول الله ﷺ يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها، قال عبد الرحمن: فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا. (سنن أبي داؤد: ۱/۹۵)

ان دونوں روایتوں کی سند میں ولید بن عبداللہ بن جمیع ہیں، جن پر اگرچہ کلام کیا گیا ہے، مگر امام حاکم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وقد احتج مسلم بالوليد بن (عبد الله بن) جميع.

ابن معین اور عجلی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔

وقال أبو حاتم رحمہ اللہ تعالیٰ: صالح الحدیث.

③ عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا أنها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء فتقوم وسطهن. (مستدرک حاکم)

اس روایت کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے نقل کیا ہے اور ابن ابی شیبہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے کتاب الآثار میں ایک تیسرے طریق سے نقل فرمایا ہے۔

④ قال علي رضی اللہ تعالیٰ عنہ والأوزاعي وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه رحمہم اللہ تعالیٰ يستحب أن تؤم المرأة، قال علي رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ما نعلم لمنعها من التقدم حجة أصلاً. (المحلي: ۳/۱۳۷)

⑤ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ وجہ کراہت "لأنها لا تخلو عن ارتكاب المحرم، وهو قيام الإمام وسط الصف فيكره كالعراة." کے تحت طویل بحث کے بعد لکھا ہے:

ولا علينا أن نذهب إلى ذلك، فإن المقصود اتباع الحق حيث كان.

(فتح القدير: ۱/۲۵۱)

علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی صاحب ہدایہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے شیخ کے قول کو رد کیا ہے۔

⑥ علاوہ ازیں کراہیۃ جماعۃ النساء وحدہن کی نسبت مذہب احناف کی طرف درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں لکھا ہے:

بل يصح أن تكون المرأة إماما لامرأة مثلها أو الخنثى باتفاق ثلاثة من الأئمة وخالف المالكية.

اسی طرح تعلیق المغنی علی الدارقطنی ۱/۴۰۳ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف استحباب جماعۃ النساء کا قول منسوب کیا ہے۔

کتاب الآثار میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب قائم کر کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے جماعۃ النساء کی حدیث نقل کی ہے۔

حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے شرح الوقایہ کے حاشیہ عمدۃ الرعایۃ میں تمام وجوہ کراہت کو ضعیف قرار دیا ہے، انہوں نے رسالہ تحفۃ النبلاء میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔

مولانا عبدالشکور لکھنوی رحمۃ اللہ تعالیٰ بھی "علم الفقہ" میں فرماتے ہیں:

صحیح یہ ہے کہ صرف عورتوں کی جماعت مکروہ نہیں، بلکہ جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جماعۃ النساء وعدمہا کے بارے میں اس قدر احادیث، آثار اور کتب فقہ کی روایات کے ہوتے ہوئے ابن عابدین رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کی بناء پر مکروہ تحریمی کہنا محل نظر ہے، مکروہ تحریمی احکام شرعیہ میں سے ایک حکم ہے جس کے لیے ادلہ اربعہ میں سے کوئی دلیل ضروری ہے۔

لہٰذا مہربانی فرما کر واضح کریں کہ احناف کا جماعۃ النساء خصوصاً فی التراویح کے سلسلہ میں محقق مذہب کیا ہے؟ جبکہ حافظہ قرآن کے لیے ضبط قرآن کی اور کوئی صورت بھی انتہائی مشکل ہے، اگر حافظہ قرآن اپنے گھر اور محلہ کی عورتوں کو پردہ کے اہتمام کے ساتھ تراویح میں قرآن سنائے تو کیا یہ بھی مکروہ تحریمی ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

(۱) عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا أن رسول اللہ ﷺ قال: لا خیر فی جماعۃ النساء إلا فی المسجد أو فی جنازۃ قتیل. رواہ أحمد والطبرانی فی الأوسط إلا أنہ قال: لا خیر فی جماعۃ النساء إلا فی مسجد جماعۃ، وفیہ ابن لہیعۃ وفیہ کلام (مجمع الزوائد: ۲/۱۵۵) قلت: قد حسن لہ الترمذی واحتج بہ غیر واحد. کما فی مجمع الزوائد ص ۱۳۶ ج ۱

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کی غیر مسجد جماعت سے خیریت کی نفی فرمائی اور یہ بات ظاہر ہے کہ مسجد جماعت میں عورتوں کی جماعت مردوں کے ساتھ ہوگی اس لیے کہ صرف ایسی عورتوں کی جماعت کا مسجد میں کوئی بھی قائل نہیں تو معلوم ہوا کہ ایسی عورتوں کی جماعت مکروہ ہے۔

(۲) قال ابن وھب: عن ابن أبی ذئب عن مولی لبنی ھاشم أخبرہ عن علی بن أبی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ أنہ قال: لا تؤم المرأۃ.

(المدونۃ الکبریٰ: ۱/۸٦)

یہ روایت ابن ابی شیبہ نے بھی نقل کی ہے۔

(کتاب الآثار مع تعلیق الشیخ أبی الوفاء الأفغانی ۱/۲۰۵)

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے یہ کلیہ معلوم ہوا کہ عورت امامت نہیں کرا سکتی خواہ مردوں کی ہو یا عورتوں کی۔

(۳) عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما بلفظ: لا تمنعوا نساء كم المساجد، وبيوتهن خير لهن. أخرجه أبو داؤد، وصححه ابن خزيمة، ولأحمد والطبراني من حديث أم حميد الساعدية أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله ﷺ! إني أحب الصلوٰة معك. قال: قد علمت، وصلوتك في بيتك خير لك من صلوتك في حجرتك، وصلوتك في حجرتك خير لك من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير لك من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير لك من صلاتك في مسجد القوم. وإسناد أحمد حسن، وله شاهد من حديث ابن مسعود عند أبي داؤد، ووجه كون صلاتها في الإخفاء أفضل تحقق الأمن فيه من الفتنة، ويتأكد ذلك بعد وجود ما أحدث النساء من التبرج والزينة، ومن ثم قالت عائشة ما قالت. (فتح الباري: ٢/٢٧٩)

(٤) قال الإمام مجد الدين الموصلي رحمه الله تعالى: ويكره للنساء حضور الجماعات، وأن يصلين جماعة (ف) فإن فعلن وقفت الإمام وسطهن.

وقال في الشرح: (وأن يصلين جماعة) لأنها لا تخلو عن نقص واجب أو مندوب؛ فإنه يكره لهن الأذان والإقامة وتقدم الإمام عليهن (فإن فعلن وقفت الإمام وسطهن) هكذا روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها، وهو محمول على الابتداء. (الاختيار: ١/٥٩)

(٥) قال الإمام أبو بكر الحداد اليمني رحمه الله تعالى: (قوله يكره للنساء أن يصلين وحدهن جماعة) بغير رجال، وسواء في ذلك الفرائض والنوافل والتراويح.

وبعد أسطر: (قوله فإن فعلن وقفت الإمام وسطهن) ويقف بها وسطهن لا تزول الكراهة؛ لأن في التوسط ترك مقام الإمام، وإنما أرشد الشيخ إلى

ذلك لأنه أقل كراهة من التقدم؛ إذ هو أستر لها، ولأن الاحتراز عن ترك الستر فرض والاحتراز عن ترك مقام الإمام سنة، فكان مراعاة الستر أولى، فإذا صلين بجماعة صلين بلا أذان ولا إقامة، وإن تقدمت عليهن إمامهن لم تفسد صلاتهن. (الجوهرة النيرة: ١/٧٠)

(٦) قال العلامة عالم بن العلاء الأنصاري رحمه الله تعالى: معزيا إلى الخانية: ويكره للمرأة أن تؤم النساء؛ لعدم ورود السنة بالجماعة في حقهن، فإن فعلت قامت وسطهن. (الفتاوى التاتارخانية: ١/٦٠٨)

(٧) وفي الهندية: ويكره إمامة المرأة للنساء في الصلوات كلها من الفرائض والنوافل، إلا في صلوة الجنازة. هكذا في النهاية، فإن فعلن وقفت الإمام وسطهن، وبقيامها وسطهن لا تزول الكراهة، وإن تقدمت عليهن إمامهن لم تفسد صلاتهن. هكذا في الجوهرة النيرة. وصلاتهن فرادى أفضل. هكذا في الخلاصة. (عالمكيرية: ١/٨٥)

(٨) قال العلامة السيد الطحطاوي رحمه الله تعالى: (قوله: ويكره تحريما جماعة النساء) لأن الإمام إن تقدمت لزمت زيادة الكشف، وإن وقفت وسط الصف لزم ترك الإمام مقامه، وكل منهما مكروه، كما في العناية، وهذا يقتضي عدم الكراهة لو اقتدت واحدة فقط محاذية لفقد الأمرين اهـ حلبي. (وقال بعد أسطر) وإذا توسطت لا تزول الكراهة، إلا أنه أقل كراهية من التقدم. قاله في البحر.

(طحطاوي على الدر: ١/٢٤٥)

(٩) قال الإمام الزيلعي رحمه الله تعالى: (وجماعة النساء) أي كره جماعة النساء وحدهن؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلوتها في مخدعها أفضل من صلوتها في بيتها. ولأنه يلزمهن أحد المحظورين: إما قيام الإمام وسط الصف، وهو مكروه، أو تقدم الإمام، وهو أيضا مكروه في حقهن، فصرن كالعراة لم

خواتین کی جماعت کے لیے بغرضِ اعلان مؤذن کا ہونا ضروری ہے۔

④ انھیں صرف فرائض کی اجازت دی تھی، اس سے تراویح کے لیے جماعۃ النساء پر استدلال درست نہیں۔

حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں لفظ کان اور صیغہ مضارع کے علاوہ استمرار پر کوئی دلیل نہیں، امام نووی و دیگر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ ایک مرتبہ کے فعل کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں لہٰذا یہ استمرار میں نص نہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد سے شروع کی تھی، تنبیہ ہوا تو چھوڑ دی۔

حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی ایک واقعہ جزئیہ ہے جس سے ”مرکل“ کا اثبات مشکل ہے، بالخصوص جبکہ دوسرے دلائل سے اس کی نفی ہو رہی ہو۔

علاوہ ازیں یہ واقعات جزئیہ ہیں جو خصوصیت پر محمول ہیں یا منسوخ ہیں، لہٰذا ان سے عام معمول پر استدلال درست نہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الآثار میں حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نقل کرنے کے بعد خود اپنا مذہب اس کے خلاف ذکر کیا ہے اور فرمایا:

لا یعجبنا أن تؤم المرأۃ، فإن فعلت قامت فی وسط الصف مع النساء کما فعلت عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، وهو قول أبی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

(کتاب الآثار مع تعلیق الشیخ أبی الوفاء الأفغانی: ۱/۶۰۶)

محلیٰ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف استحباب جماعۃ النساء کی نسبت صحیح معلوم نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس روایت کے خلاف ہے جو اوپر مدونہ اور ابن ابی شیبہ سے نقل کی گئی ہے۔

ابن ہمام، علامہ عبدالحی لکھنوی، مولانا عبدالشکور لکھنوی رحمہم اللہ تعالیٰ کی بات ان کی اپنی تحقیق کی بنیاد پر ہے جو کہ جمہور احناف کے خلاف حجت نہیں، جبکہ ان کے بارے میں احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کی جو تحقیقات جمہور کے خلاف ہیں ان سے استدلال درست نہیں، وہ محقق تھے ان کے لیے اس کی گنجائش ہوگی، دوسرے مقلدین کے لیے قول امام ایسے مواقع پر حجت ہوتا ہے۔

اسی طرح کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کا حال کسی پر مخفی نہیں، علاوہ ازیں کسی کا مذہب معلوم کرنے کے لیے اس کی مستند کتب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، مستند کتب کے حوالے پیچھے گزر چکے ہیں۔

یہی حال التعلیق المغنی کا ہے۔

الحاصل: ان احادیث و آثار و عبارات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے مجموعہ سے واضح ہے کہ عورتوں کی جماعت مکروہ تحریمی ہے، یہ صلاح و تقویٰ کے دور کی بات ہے جبکہ شیوع فسق کے اس دور میں اس کی اجازت مفاسد کثیرہ کا باعث ہے، حدیث میں گھر کے سب سے تاریک کمرے میں عورت کی نماز کو سب سے افضل قرار دیا ہے۔

ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی یہ ثابت نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عام اعلان فرمایا ہو کہ محلہ کی عورتیں جمع ہو کر جماعت کیا کریں یا ہر ایک گھر میں امہات المؤمنین کی اقتداء میں نماز پڑھا کریں یا اپنے گھروں میں جماعت سے نماز پڑھا کریں۔

رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو مسجد نبوی میں آنے کی اجازت دینے کے باوجود ان کو یہ ترغیب دی تھی کہ وہ گھر میں نماز پڑھیں، اور گھر میں بھی سب سے تنگ کوٹھڑی میں نماز پڑھنے کو افضل فرمایا۔

خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اپنے اپنے ادوار میں عورتوں کی جدا جماعت کا کوئی انتظام نہیں فرمایا۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دور میں عورتوں کو مرد امام کی اقتداء میں نماز پڑھنے کے لیے خروج سے منع کرنا شروع کر دیا تھا، بعد کے فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے تغیر زمان کی وجہ سے صراحۃً عدم جواز کا فیصلہ فرمایا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں عورتوں کا مسجد میں باجماعت نماز ادا کرنے کا معمول تھا۔

اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو نہ گھروں میں جماعت کی ترغیب دی اور نہ اس کا معمول تھا۔

جماعۃ النساء کی اجازت دینے میں جو مفاسد ہیں وہ اہل عقل و بصیرت پر مخفی نہیں، مثلاً:

(۱) محلے کی عورتوں کو جمع ہو کر باجماعت نماز یا تراویح پڑھنے کی اجازت دی جائے تو اس کے لیے خروج النساء من البیوت ایک ضروری امر ہے اور اس میں فتنہ ہے جس کی بناء پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم و فقہاء عظام رحمہم اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مسجدوں میں آنے سے منع فرمایا۔

(۲) اگر ایک ہی گھر کی خواتین کو باجماعت نماز یا تراویح کی اجازت دی جائے تو بھی یہ فتنہ سے خالی نہیں اس لیے کہ گھر میں غیر محارم بھی موجود ہوتے ہیں، وہ سب مسجد میں تراویح بھی پابندی سے نہیں پڑھتے وہ دیر تک سریلی آواز میں قرآن مجید پڑھتے ہوئے سنیں گے تو دل میں طمع ہوگی اور ان کو گھر میں رہنے اور بے تکلفی کی بناء پر برائی کے مواقع زیادہ میسر ہیں اور اس میں کامیابی آسان ہے۔

④ مشاہدہ ہے کہ جو خواتین گھروں میں تراویح میں قرآن مجید سنتی ہیں ان کی آواز گھروں سے باہر ضرور جاتی ہے، اس سے اجتناب کی نہ فکر ہے نہ سدباب کی کوئی امید۔

غرضیکہ اس شر و فساد کے زمانہ میں خواتین کو تراویح میں قرآن مجید سنانے کی اجازت دینا مفاسد کثیرہ پر مشتمل اور فتنہ کا ذریعہ ہے، اس لیے اگر بعض فقہاء کے قول پر کراہت تنزیہیہ کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اولاً یہ کہا جائے گا کہ عوارض مذکورہ سے قطع نظر فی نفسہٖ عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے، مگر ان عوارض کی بناء پر مکروہ تحریمی ہو جائے گی۔

باقی رہا ضبط قرآن کا عذر، تو ضبط قرآن کے لیے تراویح میں سنانا ہی کیا ضروری ہے؟ پابندی سے اپنے طور پر تلاوت یا نماز سے خارج ایک دوسرے کو سنانے کا معمول رکھا جائے تو یہ مقصد بأحسن وجوہ حاصل ہو سکتا ہے جو سنت اور طریق سلف صالحین کے عین مطابق ہے۔

ھذا ما عندي، واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم بالصواب

۲۸/ صفر ۱۴۱۹ھ

نابالغ بچوں کا صف اول میں کھڑا ہونا

سوال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۳/ ۲۸۰ اور ۵۱۶ میں لکھا ہے کہ نابالغ بچوں کا پہلی صف میں کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہے، بلکہ اس زمانے میں بچے اکٹھے پچھلی صف میں کھڑے ہوں تو شرارتیں کر کے اپنی اور دوسروں کی نمازیں خراب کرتے ہیں، اس لیے بہتر یہی ہے کہ ان کو اگلی صفوں میں متفرق طور پر کھڑا کیا جائے۔ آپ کا یہ فتویٰ ان احادیث اور عبارات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے خلاف ہے، جن میں صفوف کی ترتیب بیان کرتے ہوئے نابالغ بچوں کی صف کو بالغین کی صفوف کے پیچھے بنانے کا ذکر ہے اور اسے مستحب قرار دیا گیا ہے۔ بلکہ حضرت عمر، حضرت حذیفہ اور دیگر کئی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے میں بعض کتب میں مذکور ہے کہ کسی بچے کو بالغین کی صف میں دیکھتے تو علیحدہ کر دیتے۔ تسلی بخش جواب مرحمت فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بچوں کو پیچھے کھڑا کرنا مستحب ہے، اگر ان سے کسی شرارت اور اپنی نمازیں خراب کرنے اور دوسروں کی نمازوں میں خلل ڈالنے کا اندیشہ ہو تو اسی پر عمل کرنا چاہیے۔

مگر اس زمانہ میں مشاہدہ ہے کہ جب بچے اکٹھے کھڑے ہوتے ہیں تو وہ ضرور شرارت کرتے ہیں، باتیں کرتے ہیں، ہنستے ہیں، جس سے ان کی اپنی نماز تو خراب ہوتی ہی ہے، بالغین کی نمازوں میں بھی شدید خلل ہوتا ہے، اسی بناء پر بعض متاخرین فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ بچوں کو بالغین کی صف میں کھڑا کرنا ہی متعین ہے۔ چنانچہ علامہ رحمتی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قال الرحمتي رحمه الله تعالى: ربما يتعين في زماننا إدخال الصبيان في صفوف الرجال؛ لأن المعهود منهم إذا اجتمع صبيان فأكثر تبطل صلوة بعضهم ببعض، وربما تعدى ضررهم إلى فساد صلوة الرجال انتهى.

(التحرير المختار: ١/٧٣)

خلاصہ یہ ہے کہ بچوں کو پیچھے کھڑا کرنا مستحب لعینہ ہے اور عوارض مذکورہ کی بناء پر بالغین کی صفوں میں متفرق کھڑا کرنا مستحب لغیرہ ہے، جو خاص حالات وضرورت شدیدہ کے وقت درجۂ واجب تک بھی پہنچ سکتا ہے، جیسا کہ علامہ رحمتی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

اشکال:

کسی کو یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بچے تو شریر ہوتے ہی ہیں، یہ کوئی نئی چیز تو نہیں جس کی وجہ سے احادیث و آثار صحابہ سے ثابت شدہ مطلق حکم استحباب کو تبدیل کر کے مستحب لعینہ و مستحب لغیرہ کی تفصیل بیان کی جائے۔

جواب:

قرون اولیٰ اور اس کے قریب کے زمانے اور دور حاضر اور ماضی قریب کے زمانے میں تین وجوہ سے فرق ہے:

(١) اس زمانے میں بچے اس قدر شریر نہیں ہوتے تھے جتنے دور حاضر میں ہیں۔

(٢) ان کی نگرانی اور بڑوں کی طرف سے گرفت جتنی شدید و مؤثر اس وقت تھی وہ اب نہیں رہی۔

(٣) اگر کوئی نمازی کسی بچے کو ڈانٹ دے یا سرزنش کرے تو اس کے والدین ناراض نہیں ہوتے تھے، بلکہ خوش ہوتے تھے، جبکہ دور حاضر میں سخت ناراض ہوتے ہیں۔ والأحكام تتغير بتغير الزمان.

یہ حکم ان بچوں سے متعلق ہے جو نماز اور وضوء وغیرہ کی تمیز رکھتے ہوں، زیادہ چھوٹے بچوں کو مردوں کی صف میں کھڑا کرنا مکروہ ہے، بلکہ مسجد میں لانا ہی جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٧/ ذي الحجه ١٤١٠ هـ

امام نے قراءۃ شروع کردی تو مقتدی ثناء نہ پڑھے

سُوال: اگر مقتدی امام کے ساتھ تکبیرِ تحریمہ میں شریک نہ ہوسکا، قراءۃ شروع ہونے کے بعد شریک ہوا تو ثناء پڑھے یا نہیں؟ قراءۃ جہریہ وسریہ میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

قراءۃ شروع ہونے کے بعد مقتدی پر انصات واجب ہے، اس لیے ثناء نہ پڑھے، خواہ امام جہراً قراءۃ کررہا ہو یا سراً۔

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالىٰ: ولنا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٤) أمر بالاستماع والإنصات، والاستماع وإن لم يكن ممكنا عند المخافتة بالقراءة فالإنصات ممكن، فيجب بظاهر النص.

وعن أبي بن كعب رضي الله تعالىٰ عنه أنه لما نزلت هذه الآية تركوا القراءة خلف الإمام، وإمامهم كان رسول الله ﷺ، فالظاهر أنه كان بأمره، وقال ﷺ في حديث مشهور: إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فانصتوا. الحديث. أمر بالسكوت عند قراءة الإمام.

(بدائع الصنائع: ١/٥١٨)

وقال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ: (قوله بالنص) يعني قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ والإنصات لا يخص الجهرية، لأنه عدم الكلام، لكن قيل إنه السكوت للاستماع لا مطلقا، وحاصل الاستدلال بالآية أن المطلوب أمران: الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما، والأول يخص الجهرية والثاني لا، فيجري على إطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا. (فتح القدير: ١/٢٩٨)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ: وقرأ كما كبر سبحانك اللّٰهم (إلى أن قال) إلا إذا شرع الإمام في القراءة، سواء كان مسبوقا أو

مسبوقًا، وسواء كان إمامه يجهر بالقراءة أولا، فإنه لا يأتي به لما في النهر عن الصغرى: أدرك الإمام في القيام يثني ما لم يبدأ بالقراءة، وقيل في المخافتة يثني.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ تحت قوله: لما في النهر: وهو (أي الثناء في المخافتة) ضعيف لتعبير الصغرى عنه بقيل، ووجهه أنه إذا امتنع عن القراءة فبالأولى أن يمتنع عن الثناء. (ردالمحتار: ۱/۳۶۸)

لیکن علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شارح تنویر علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ سے مقتدی کے لیے مطلقاً ترکِ ثنا کی ترجیح نقل کرنے کے بعد دوسرے فقہاء سے سری نمازوں میں ثنا پڑھنے کی ترجیح نقل کی ہے اور اپنا رجحان بھی اسی طرف ظاہر فرمایا ہے۔

وهذا نصه:

وأقول: ما ذكره المصنف جزم به في الدرر، وقال في المنح: وصححه في الذخيرة، وفي المضمرات: وعليه الفتوى اهـ ومشى عليه في منية المصلي، والشارح في الخزائن وشرح الملتقى، واختاره قاضيخان حيث قال: ولو أدرك الإمام بعد ما اشتغل بالقراءة قال ابن الفضل: لا يثني، وقال غيره: يثني، وينبغي التفصيل إن كان الإمام يجهر لا يثني، وإن كان يسر يثني اهـ وهو مختار شيخ الإسلام خواهر زاده، وعلله في الذخيرة بما حاصله أن الإستماع في غير حالة الجهر ليس بفرض، بل يسن تعظيما لقراءة القرآن، فكان سنة غير مقصودة لذاتها، وعدم قراءة المؤتم في غير حالة الجهر لا لوجوب الإنصات، بل لأن قراءة الإمام له قراءة، وأما الثناء فهو سنة مقصودة لذاتها، وليس ثناء الإمام ثناء للمؤتم، فإذا تركه يلزم ترك سنة مقصودة لذاتها للإنصات الذي هو سنة تبعا، بخلاف تركه حالة الجهر اهـ فكان المعتمد ما مشى عليه المصنف، فافهم. (ردالمحتار: ۱/۳۶۸)

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے منحۃ الخالق میں بھی یہی تحقیق ذکر فرمائی ہے، مگر یہ تحقیق دلائل ذیل کے خلاف ہے:

(١) یہ قول نص قرآن ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ اور نص حدیث "إذا قرأ الإمام فأنصتوا" کے خلاف ہے، ان میں مطلقاً قراءۃ شروع ہونے کے بعد انصات کا حکم ہے، جہر و سر کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

(٢) اگر یہ قول کو صحیح تسلیم کیا جائے تو سری نمازوں میں مقتدی کے لیے فاتحہ پڑھنا بطریق اولیٰ مستحب ہونا چاہیے، حالانکہ وہ ممنوع ہے تو ثناء پڑھنا بطریق اولیٰ ممنوع ہونا چاہیے، چنانچہ خود علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہی بات کہی ہے:

ووجهه أنه إذا امتنع عن القراءة فبالأولى أن يمتنع عن الثناء.

اس کے علاوہ فاتحہ کے بارے میں کثرت سے احادیث مروی ہیں، نیز بعض ائمہ کے نزدیک قراءۃ فاتحہ مقتدی پر بھی فرض ہے، بعض کے نزدیک مطلقاً اور بعض کے نزدیک سری نمازوں میں، لہٰذا احادیث اور خروج عن الاختلاف کی بناء پر فاتحہ کی اہمیت ثناء سے زیادہ ہے۔

مگر اصل مذہب حنفیہ میں مذکور الصدر نصوص کی وجہ سے سری نمازوں میں بھی انصات واجب ہے، اور فاتحہ پڑھنا مکروہ، حتی کہ سکتات کے دوران پڑھنے کی بھی اجازت نہیں۔

(٣) اس تحقیق کا مدار سری نمازوں میں انصات کو سنت قرار دینے پر رکھا گیا ہے، حالانکہ انصات واجب ہے، چنانچہ علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(قوله علله في الذخيرة بما حاصله الخ) خلاف المشهور فإن المشهور أن السكوت في السرية والجهرية واجب لا سنة.

(التحرير المختار: ١/٦٠)

حاصل یہ کہ امام سرخسی، امام کاسانی، امام ابن ہمام اور علامہ حصکفی رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہی راجح ہے کہ مقتدی قراءۃ شروع ہونے کے بعد ثناء نہ پڑھے، خواہ قراءۃ سریہ ہو یا جہریہ۔ ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مسلک قراءۃ خلف الامام میں قول وجوب انصات کا تقاضا بھی یہی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٦/ربیع الأول ١٤٢٢ھ

ضمیمہ
المشکوٰۃ
مسائل المشکوٰۃ
ائمہ حرم میں امامت نساء کی نیت کرتے ہیں یا نہیں؟
جمعہ کی سنن قبلیہ اور وتر میں مذاہب ائمہ کی رعایت نہیں کرتے۔
نیت سے عدم نیت بہتر ہے۔

سے معذور رہتے ہیں، امام حرم کی تشریف آوری کے موقع پر ان سے امامت نساء کی نیت اور ان کے یہاں عدم شرط ہونے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو موصوف نے فرمایا:

”اگرچہ ہمارے نزدیک امامت نساء کی نیت ضروری نہیں، لیکن ہم دوسرے مذاہب کی رعایت ضرور کرتے ہیں، چنانچہ ہم عورتوں کی نیت ضرور کرتے ہیں، صرف عورتوں ہی کی نہیں بلکہ بچوں کی بھی نیت کر لیتے ہیں، میرے علاوہ تمام ائمہ حرم بھی یہی کرتے ہیں۔“

امید ہے کہ حضرت والا اس مسئلہ میں مزید تحقیق فرما کر اپنی بات سے رجوع فرمائیں گے۔ دعاء خیر میں یاد فرمانے کی مشتاقانہ گزارش ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

رسالہ مذکورہ کے آخر میں عنوان ”ازالۂ اشتباہات“ کا مضمون آخر تک غور سے پڑھیں تو شاید اشکال نہ رہے۔ میرے سامنے اور بھی متعدد واقعات ہیں کہ یہ حضرات دوسرے مذاہب کی عمداً مخالفت کرتے ہیں، اگر اب ترک مخالفت کا دور آگیا ہے تو جمعہ کی اذان ثانی اور خطبہ کے درمیان چار رکعات سنن موکدہ کے لیے وقت دلوا کر امت پر احسان فرمائیں، سنن قبل الخطبہ اور وتر میں رعایت مذاہب کروا کر عند اللہ ماجور وعند الناس مشکور ہوں، اس مقصد میں اپنی کوشش کی تفصیل اور اس کے نتائج سے مطلع کریں، انتظار رہے گا۔ شکر اللہ سعیکم۔

آخر میں پھر اس طرف توجہ دلاتا ہوں کہ نیت سے عدم نیت بہتر ہے، جس کی مفصل وجہ رسالہ مذکورہ کے آخر میں تحریر ہے۔

یہ مسئلہ بھی متفق علیہا ہے کہ عورت کی نماز گھر میں بہرحال افضل ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۱ / جمادی الاولیٰ ۱۴۱۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فاسق کی امامت واقتداء

- فاسق کی امامت و اقتداء دونوں مکروہ تحریمی ہیں۔
- یہ کراہت دو شرطوں سے مشروط ہے:
  - ★ فاسق امام کو معزول کرنے پر قدرت نہ ہو۔
  - ★ قریب کوئی صالح امام میسر نہ ہو۔

رسالہ

فاسق کی اِمامت

سوال: امامت فاسق اور اقتداء بالفاسق دونوں مکروہ ہیں یا صرف امامت؟ نیز فاسق کے پیچھے نماز مکروہ تنزیہی ہے یا تحریمی؟ اگر تحریمی ہے تو اس کا اعادہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں قادر علی العزل اور غیر قادر کا فرق ہے یا نہیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

امامت فاسق اور اقتداء بالفاسق دونوں کی کراہت کی فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے، علامہ حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حلبی و بسوط سے اقتداء بالمبتدع کی کراہت نقل کی ہے اور کراہت امامت میں مبتدع اور فاسق کا ایک ہی حکم ہے۔

كما صرح به ابن عابدين رحمه الله تعالى ومنا نصه: فهو كالمبتدع تكره إمامته بكل حال.

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مبتدع کی طرح فاسق کی اقتداء بھی مکروہ ہے، نیز جب امامت مکروہ ہے تو اقتداء کراہت سے کیسے خالی ہوگی؟ جبکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے۔

قادر علی العزل وغیر قادر علی العزل کے درمیان فرق ہے یا نہیں؟ اس بارے میں کراہت اقتداء بالمبتدع مطلقاً منقول ہے، قادر علی العزل وغیر قادر کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت اقتداء بالفاسق بھی مطلق ہو۔ نیز فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے کراہت امامت فاسق کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ امور دینیہ کا اہتمام نہیں کرتا تو بعید نہیں کہ بلا وضوء ہی نماز پڑھا دے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ کراہت اقتداء مطلق ہو، اس لیے کہ یہ علت تو بہرحال موجود رہتی ہے۔

مگر علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جمعہ میں اقتداء بالفاسق کو مکروہ قرار دیا ہے، بشرطیکہ جمعہ متعدد جگہوں میں قائم ہوتا ہو (اس لیے کہ ایسی صورت میں دوسری جگہ صالح امام مل سکتا ہے) اگر جمعہ متعدد جگہ قائم نہ ہوتا ہو تو اقتداء بالفاسق مکروہ نہیں۔

اس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری نمازوں میں بھی غیر قادر علی العزل کو قریب میں کوئی صالح امام میسر نہ ہو تو

اس کے لیے اقتداء بالفاسق مکروہ نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت عثمان اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے عمل سے استدلال کر کے فرمایا کہ یہ کراہت قدرۃ علی العزل اور عدم ترتب فتنہ کے ساتھ مقید ہے، عجز وخوفِ فتنہ کی صورت میں اقتداء بالفاسق کی کراہت زائل ہو جائے گی۔

لہٰذا علامہ شامی اور علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہما اللہ تعالیٰ کے اقوال کے پیش نظر فاسق کو ہٹانے پر قدرت نہ ہونے اور قریب میں کوئی اور صالح امام میسر نہ ہونے کی صورت میں اقتداء بالفاسق مکروہ نہیں، قادر علی العزل یا وہ شخص جس کو قریب میں صالح امام میسر ہو اس کے لیے اقتداء بالفاسق مکروہ ہے، کراہت کے تحریمیہ یا تنزیہیہ ہونے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے، مگر پھر بھی واجب الاعادہ نہیں، کیونکہ حدیث شریف میں ہے:

"صلوا خلف كل بر و فاجر"

اس زمانے میں اکثر و بیشتر یہی حال ہے کہ غیر قادر علی العزل اگر امام کو ہٹانے کی بات کرتا ہے تو فتنہ ہوتا ہے، گو اس درجہ کا فتنہ ہو کہ قتل اور خونریزی کی نوبت آئے مگر شدید جھگڑا، مار کٹائی، گالم گلوچ سے جس درجہ مسجد کی فضا مسموم و مکدر ہوتی وہ کراہت کے ازالہ کے لیے کافی ہونی چاہیے۔ خصوصاً جبکہ علامہ ابن نجیم جیسے بعض بڑے فقہاء نے اس کراہت کو کراہت تنزیہیہ قرار دیا ہے۔

قال العلامة العيني رحمه الله تعالى: والفاسق؛ لأنه لا يهتم لأمر دينه فيردد فيه الناس، وفيه تقليل الجماعة (إلى أن قال) وأما وجه الكراهية فيما قلنا، ولهذا قال أصحابنا: لا ينبغي أن يقتدى بالفاسق إلا في الجمعة؛ لأن في سائر الصلوات يجد إماما غيره، بخلاف الجمعة، وكان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه يصلي خلف الوليد بن عقبة في صلوة الجمعة وسائر الصلوات، وكان الوليد واليا بالكوفة، وكان فاسقا حتى صلى بالناس يوما وهو سكران. كذا في شرح الإرشاد. وفي المحيط: لو صلى خلف الفاسق أو المبتدع يكون محرزا ثواب الجماعة؛ لقوله عليه الصلوة والسلام: صلوا خلف كل بر وفاجر. وأما لا ينال ثواب من صلى خلف تقي. ثم الفاسق إذا كان يؤم وعجز القوم عن منعه تكلموا فيه، قيل: يقتدى به في صلوة

الجمعة ولا يترك الجمعة بإمامته، أما في غيرها من المكتوبات فلا بأس بأن يتحول إلى مسجد آخر ولا يصلي خلفه، ولا يأثم بذلك، وفي المجتبى والمبسوط: يكره الاقتداء بصاحب البدعة، وفي شرح بكر. فالصحيح أن من كان من أهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى لم يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه. (البناية: ٢/٣٩٢)

(ومثله في الهداية وفتح القدير: ١/٣٠٤)

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ويكره تنزيها إمامة عبد (إلى أن قال) وفاسق.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قوله وفاسق الخ ..... وفي المعراج: قال أصحابنا: لا ينبغي أن يقتدى بالفاسق إلا في الجمعة؛ لأنه في غيرها يجد إماما غيره. قال في الفتح: وعليه فيكره في الجمعة إذا تعددت إقامتها في المصر على قول محمد المفتى به، لأنه بسبيل إلى التحول ..... وأما الفاسق فقد عللوا كراهة تقديمه بأنه لا يهتم لأمر دينه، وبأن في تقديمه للإمامة تعظيمه، وقد وجب عليهم إهانته شرعا، ولا يخفى أنه إذا كان أعلم من غيره لا تزول العلة، فإنه لا يؤمن أن يصلي بهم بغير طهارة، فهو كالمبتدع تكره إمامته بكل حال، بل مشى في شرح المنية على أن كراهة تقديمه كراهة تحريم لما ذكرنا، قال: ولذا لم تجز الصلاة خلفه عند مالك ورواية عن أحمد. (رد المحتار: ١/٥٥٩)

عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أطع كل أمير وصل خلف كل إمام ولا تسبن أحدا من أصحابي. رواه الطبراني في الكبير.

عن عبيد الله بن عدي بن الخيار أنه دخل على عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وهو محصور فقال: إنك إمام عامة ونزل بك ما نرى، ويصلي لنا إمام فتنة ونتحرج. فقال: الصلاة أحسن ما يعمل الناس فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم.

(أخرجه البخاري: ١/٩٦)

قال العلامة العثماني رحمه الله تعالى: قوله عن معاذ بن جبل قلت: دلالته على الجزء الأول من قوله: وصل خلف كل إمام ظاهرة، ولا خلاف في صحة الصلوة خلف الفاسق بين الأئمة إلا ما روي عن مالك وأحمد (كما في رحمة الأمة ص ٢٥) وأما أنها مكروهة فلا خلاف في ذلك كما صرح به في النيل (٣/٤٢) ودليل الكراهة هو حديث أبي أمامة وحديث عبد الله بن عمرو المذكوران في الباب السابق، وهي مقيدة بالقدرة على عزله عن الإمامة وعدم ترتب فتنة عليه، كما سيأتي في شرح الحديث الآتي فلا تعارضها أحاديث الباب؛ فإنها واردة في الصلوة خلف الأمراء والمتغلبين، ولا يخفى ما في عزلهم من الفتنة.

قوله: عن عبيد الله بن عدي ..... دلالته على صحة الصلوة خلف الفاسق من قول عثمان رضي الله عنه ظاهرة، والمراد بإمام الفتنة هو كنانة بن بشر التجيبي أحد رؤوس المصريين، فإن سيف بن عمر روى حديث الباب في كتاب الفتوح من طريق أخرى عن الزهري بسنده فقال فيه: دخلت على عثمان وهو محصور وكنانة يصلي بالناس، فقال: كيف ترى الحديث. كذا قال الحافظ في الفتح. (٢/١٥٩)

وفيه دليل على كراهة الصلوة خلفه أيضاً لما فيه من قول عبد الله بن عدي: "ونتحرج"، ولما في رواية سيف بن عمر من قول يوسف الأنصاري: كره الناس الصلوة خلف الذين حاصروا عثمان، ولكن عثمان رضي الله عنه إنما حضهم على الصلوة خلفهم؛ لما علم من عجز القوم عن عزلهم، وبذلك تزول الكراهة عن من يقتدي به. (إعلاء السنن ٤/٢٣١)

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: فالحاصل أنه يكره لهؤلاء التقديم ويكره الاقتداء بهم كراهة تنزيهية. (البحر: ١/٦١٠)

وقال العلائي رحمه الله تعالى: (ويكره) تنزيهاً. (در المختار: ١/٥٥٩)

وقال العلامة الخوارزمي رحمه الله تعالى: قوله وإن تقدموا جاز لقوله عليه السلام: صلوا خلف كل بر وفاجر ... وجه الاستدلال بالحديث أنه عليه السلام جوز الاقتداء بكل بر وفاجر، وكل واحد من هؤلاء المذكورين بعد كونه مسلما لا يخلو إما أن كان برا أو فاجرا فيصح الاقتداء بهم، ولأن الحديث دل على جواز الاقتداء بالفاسق مع الموجب للتنفير، وموجب التنفير موجود في غيره، فيثبت الحكم في الفاسق بالعبارة وفي غيره بالدلالة، وقال مالك رحمه الله تعالى: لا تجوز الصلوة خلف الفاسق لأنه لما ظهرت منه الخيانة في الأمور الدينية فلا يؤتمن في أهم الأمور. ولكنا نقول: إن عبد الله بن عمر وأنس بن مالك وغيرهما من الصحابة رضي الله تعالى عنهم وكذلك التابعون كانوا يصلون خلف الحجاج صلوة الجمعة وغيرها، مع أنه كان أفسق أهل زمانه.

(الكفاية مع فتح القدير: ١/٣٠٤)

في شرح الوقاية: "فإن أم عبد أو أعرابي أو فاسق أو أعمى أو مبتدع أو ولد الزنا كره. (١/١٥٢)

قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالى: قوله: كره، الكراهة في تقديم الفاسق تحريمية، وكذا المبتدع.

(عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: ١/١٥٢)

في المراقي: وكذا كره إمامة الفاسق العالم لعدم اهتمامه بالدين، فتجب إهانته شرعاً فلا يعظم بتقديمه للجماعة، وإذا تعذر منعه ينتقل عنه إلى غير مسجده للجمعة وغيرها، وإن لم يقم الجمعة إلا هو تصلى معه.

وفي حاشية الطحطاوي على المراقي: فتجب إهانته ...... تبع فيه الزيلعي ومفاده كون الكراهة في الفاسق تحريمية. (الطحطاوي على المراقي: صـ ١٦٥)

قال العلامة الزيلعي: والفاسق؛ لأنه لا يهتم لأمر دينه، ولأن في تقديمه للإمامة تعظيمه، وقد وجب عليهم إهانته شرعا ... وإن تقدموا جاز لقوله

علیہ السلام: صلوا خلف کل بر وفاجر، والفاجر إذا تعذر منعه یصلی الجمعة خلفه، وفی غیرها ینتقل إلی مسجد آخر، وکان ابن عمر وأنس یصلیان الجمعة خلف الحجاج. (التبیین: ١/١٣٥)

خلاصہ یہ کہ فاسق کی امامت اور اقتداء دونوں مکروہ ہیں، امامت کی کراہت تو مطلقاً ہے، اقتداء کی کراہت مشروط ہے فاسق کو امامت سے ہٹانے کی قدرت یا دوسرے صالح امام کے میسر ہونے سے، اگر امام کو ہٹانے پر قدرت نہ ہو اور قریب میں کوئی صالح امام بھی میسر نہ ہو تو اقتداء مکروہ نہیں۔

قدرت علی العزل یا صالح امام میسر ہونے کی صورت میں کراہت کے تحریمیہ یا تنزیہیہ ہونے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء جیسے علامہ ابن نجیم اور صاحب درمختار نے اسے کراہۃ تنزیہیہ قرار دیا ہے، جبکہ دیگر فقہاء کے ہاں کراہۃ تحریمیہ ہے اور یہی راجح ہے، لیکن بہر صورت نماز واجب الاعادہ نہیں، کیونکہ صلوۃ خلف الفاسق حدیث: "صلوا خلف کل بر وفاجر" کی وجہ سے قاعدہ "کل صلوۃ أدیت مع الکراهة التحریمیة تجب إعادتها" سے مستثنیٰ ہے۔ احسن الفتاویٰ ٣/٢٦١ میں فاسق کے پیچھے نماز کو مکروہ لکھا ہے، اس میں بھی یہ شرط ہے کہ قادر علی العزل ہو یا صالح امام میسر ہو جیسے (١/٢٦٠) سے معلوم ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٤/رجب ١٤٢١ھ

باب مفسدات الصلوٰۃ و مکروہاتہا

نابالغ کا فتح قبول کرنا

سوال: فرض نماز یا تراویح میں نابالغ لقمہ دے اور امام قبول کرے تو نماز کا کیا حکم ہے؟ فاسد ہو جائے گی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

قال شمس العلماء العلامة ابن نجيم رحمہ اللہ تعالیٰ: وفتح المراهق كالبالغ. (البحر: ٢/٦) ومثله في حاشية الطحطاوي على المراقي ص ١٨٣ وفي الهندية: ١/٩٩.

اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ بارہ سال سے کم عمر کے بچے کا لقمہ قبول کرنا مفسد ہے، مگر علامہ شلبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے غایہ سے نقل فرمایا ہے:

وفتح المراهق كالبالغ، وعن عبد الله وفتح الصغار ذكره في مختصر البحر اهـ. (حاشية الشلبي بهامش الزيلعي: ١/١٥٦)

وقال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ في باب الأذان: (قوله: صبي مراهق) المراد به العاقل وإن لم يراهق كما هو ظاهر البحر وغيره.

(رد المحتار: ١/٢٦٤)

اس سے معلوم ہوا کہ فتح المراہق میں بھی مراہق سے عاقل مراد ہے، اصول کا مقتضیٰ بھی یہی ہے کہ سات برس کا بچہ جب ممیز و عاقل ہو تو اس کا لقمہ صحیح ہونا چاہیے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٨/ رمضان ١٤٠١ھ

جوڑا باندھ کر نماز پڑھنا

سوال: بالوں کا جوڑا باندھ کر نماز پڑھنے کو تمام کتب فقہ میں مکروہ لکھا ہے۔ یہ کراہت صرف مردوں کے لیے ہے یا عورتوں کے لیے بھی؟ بہت سے اہل علم حضرات سے سنا ہے کہ یہ کراہت دونوں کے لیے عام

ہے اس لیے کہ کتب فقہ میں یہ حکم مطلقاً مذکور ہے، عورتوں کا استثناء کہیں مذکور نہیں، جبکہ بعض حضرات اسے مردوں کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں، آپ کی رائے کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

میرے نزدیک دوسری رائے صحیح ہے، مندرجہ ذیل دلائل وشواہد اس کے مؤید ہیں:

① جس حدیث کے حوالہ سے یہ مسئلہ کتب فقہ میں مذکور ہے اس میں صرف مردوں کا ذکر ہے:

عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ نهى أن يصلي الرجل ورأسه معقوص. رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح.

(مجمع الزوائد: ۲/ ۲۴۲)

② جوڑا باندھنا مردوں کی معتاد ہیئت کے خلاف ہے، لہٰذا ان کے لیے ایسی ہیئت اختیار کرکے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کے برعکس عورتوں میں یہ ہیئت معتاد ومعروف ہے، لہٰذا ان کے لیے کراہت کی کوئی وجہ نہیں۔

③ یہ صورت عورتوں کے لیے موجب ستر ہے، اس میں بالوں کے کھلنے اور ظاہر ہونے کا کوئی امکان نہیں، جبکہ کھلے بالوں کی صورت میں بالوں کا ربع کھل کر ظاہر ہو جانا اور نماز فاسد ہو جانا کچھ بعید نہیں۔

④ بہشتی زیور میں کتب فقہ میں مذکور تمام مکروہات صلوٰۃ کا مفصل بیان ہے، اس میں عقص شعر کا ذکر نہیں، جو اس کے مختص بالرجال ہونے پر قرینہ قویہ ہے۔

⑤ اعلاء السنن ۵/ ۱۱۳، شامیہ: ۱/ ۴۳۱، عالمگیریہ ۱/ ۱۰۶، کبیری: ۳۴۶، حاشیہ شرح وقایہ میں اس کی تفسیر یوں کی گئی ہے:

عقص الشعر أي يتضفر به حول الرأس كفعل النساء اهـ.

"كفعل النساء" کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم صرف مردوں کے لیے ہے، ورنہ تعریف الشئ بنفسہ لازم آئے گی، ولا قائل به أحد.

اس مسئلہ میں میری رائے شروع سے یہی تھی، بعد میں جب جستجو کی گئی تو حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا فتویٰ اس کے مطابق مل گیا جو یہاں نقل کیا جاتا ہے:

قال في الدر في باب المكروهات: وعقص شعره اهـ قال الشامي: أي ضفره وفتله، والمراد به أن يجمعه على هامته ويشده بصمغ، أو يلف ذوائبه حول رأسه، كما يفعله النساء في بعض الأوقات، أو يجمع الشعر كله من

في القفا ويشده بخيط أو خرقة وجميع ذلك مكروه لما روي الطبراني أنه عليه الصلوٰة والسلام نهى أن يصلي الرجل ورأسه معقوص اهـ. (۱/۶۷۱)

وفي نيل الأوطار عن العراقي: وهو مختص بالرجال دون النساء لأن شعرهن عورة يجب ستره في الصلوٰة، فإذا نقضته ربما استرسل وتعذر ستره فتبطل صلوتها اهـ. (۲/۲۳۵)

قلت: وقول العراقي لا تأباه قواعدنا بل هي تؤيده، فإن شعر النساء عورة عندنا أيضاً.

پس دریں مسئلہ ہم قول زید نزدہ صحیح است نہ قول عمرو، واللہ اعلم. (امداد الاحکام: ۱/ ۵۵۷)

والحمد لله على هذا الوفاق.

تنبیہ:

عورتوں کے جوڑا باندھنے کے جواز کا جو حکم تحریر کیا گیا ہے یہ گدی پر جوڑا باندھنے کے بارے میں ہے، سر کے اوپر کوہان کی طرح جوڑا باندھنا عورتوں کے لیے بھی جائز نہیں، اس کی تفصیل احسن الفتاوی: ۸/ ۷۴ میں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۶/ ذي الحجة ۱۴۰۳ھ

نمازی کتنی بلند سطح پر ہو تو اس کے سامنے سے گزرنا جائز ہے؟

سوال: نمازی اگر اونچی سطح پر کھڑا ہو تو سامنے سے گزرنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

دونوں کے نصف یا اکثر اعضاء میں محاذاۃ ہو تو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: بعض أعضاء المار الخ) قال في شرح المنية: لا يخفى أن ليس المراد محاذاة أعضاء المار جميع أعضاء المصلي، فإنه لا يتأتى إلا إذا اتحد مكان المرور ومكان الصلوٰة في العلو والتسفل، بل بعض الأعضاء بعضاء وهو يصدق على محاذاة رأس المار قدمي المصلي اهـ لكن في القهستاني: ومحاذاة الأعضاء

للأعضاء يستوي فيه جميع أعضاء المار، هو الصحيح، كذا في التتمة.
وأعضاء المصلي كلها ـ كما قاله بعضهم ـ أو أكثرها ـ كما قاله آخرهم
ـ كما في الكرماني، وفيه إشعار بأنه لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره.
وبقي لو أراد أنه يكره إذا حاذى نصفه الأسفل النصف الأعلى من المصلي،
كما إذا كان المار على الفرس اهـ فتأمل. (ردالمحتار: ۱/۴۲۷)

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۵/رمضان ۱۴۰۷ھ

عورت کی بناء کا حکم

سوال: اگر عورت کا دوران نماز وضو ٹوٹ جائے تو وہ وضو کرکے بناء کرسکتی ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

راجح یہ ہے کہ بناء نہیں کرسکتی، البتہ اگر وضو میں بازو کھولے بغیر پانی بہالے تو بناء کرسکتی ہے، بشرطیکہ بازو پر اتنا موٹا کپڑا ہو کہ تر ہونے سے بھی جسم کی رنگت نہ جھلکے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى في صور عدم جواز البناء: أو كشف عورته في الاستنجاء أو المرأة ذراعها للوضوء إذا لم يضطر له فلو اضطر لم تفسد.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله إذا لم يضطر له الخ) قال في الخانية قال الإمام أبو علي النسفي: إن لم يجد بدا من ذلك لم تفسد صلوته وإلا بأن تمكن من الاستنجاء وغسل النجاسة تحت القميص فسدت، وكذا المرأة لها أن تكشف عورتها وأعضاءها في الوضوء إذ لم تجد بدا من ذلك. وقال بعضهم: إذا كشف عورته في الوضوء لا يبني، وكذا المرأة، والصحيح هو الأول؛ لأن جواز البناء للمرأة منصوص عليه، مع أنها تكشف عورتها في الوضوء ظاهرا اهـ قال نوح افندي: وصحح الزيلعي الثاني، والاعتماد على تصحيح قاضيخان أولى، ولهذا اختاره

المصنف يعني صاحب الدرر اهـ لكن في الفتح عن الزيلعي: أن الفساد مطلقا ظاهر المذهب. (ردالمحتار: ١/٦٠٤)

عبارت بالا میں امام قاضی خان اور امام زیلعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان تصحیح میں اختلاف ذکر کیا گیا ہے، اختلاف فی التصحیح کی صورت میں علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے:

إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر، قال في البحر من كتاب الرضاع: الفتوى إذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية، وفيه من باب المصرف: إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليه. (رسائل ابن عابدين: ١/٤٠)

امام زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تصحیح ظاہر مذہب کے مطابق ہے، لہٰذا وہی راجح ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢١/رجب ١٤١٠ھ

قرآن مجید میں دیکھ کر فتح دیا اور امام نے قبول کرلیا تو سب کی نماز فاسد ہوگی

سوال: یہاں دو حنفی المسلک علماء کا ایک مسئلہ میں اختلاف ہے، دونوں کی رائے مع دلائل تحریر ہے، ملاحظہ فرما کر فیصلہ فرمائیں کہ کس کا قول صحیح ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقتدی قرآن مجید میں دیکھ کر فتح دے تو درست ہے یا نہیں؟ امام نے اگر فتح قبول کر لیا تو نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟

ایک عالم کہتے ہیں کہ درست ہے اور نماز فاسد نہیں ہوگی، استدلال میں دو اثر پیش کرتے ہیں:

(١) كانت عائشة رضي الله تعالى عنها يؤمها عبدها ذكوان من المصحف.

(٢) وكان أنس رضي الله تعالى عنه يصلي وغلامه خلفه يمسك له المصحف، وإذا تعايا في آية فتح عليه.

دوسرے عالم کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور استدلال میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں

(١) اثر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ:

أخرجه ابن أبي داؤد عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما: نهانا أمير المؤمنين عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن نؤم الناس في المصحف.

قال العلامة العثماني رحمہ اللہ تعالیٰ معزيا إلى البحر: فإن الأصل كون النهي يقتضي الفساد اهـ. (إعلاء السنن: ٥/٦٠)

وقال أيضا: قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ في حاشية البحر: إنه لا بد من تقييد عدم الفساد في الحافظ بأن يكون من غير حمل.

(إعلاء السنن: ٥/٦١)

مقتدی مذکور حافظ نہیں اور قرآن اٹھا کر لقمہ دیتا ہے، یہ لقمہ خارج سے ہے، لہذا نماز فاسد ہو جائے گی۔

(٢) عن جابر عن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال: لا يؤم في المصحف.

(مصنف ابن أبي شيبة: ٢/٤٣٩)

(٣) وفي حاشية الهداية: ولو حمل وقلب الأوراق وقرأ فلا كلام فيه، بل هو مفسد اتفاقا، وإنما الكلام فيما إذا نظر إلى المصحف ثم قرأ وإنه عمل قليل. (هداية: ١/٩٨)

(٤) حضرت مفتی محمد کفایت اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر امام قرآن میں دیکھ کر پڑھے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی۔

اگر وہ شخص حنفی ہے تو اس کا عمل صحیح نہیں اور اگر حنفی نہیں تو اس سے تعرض نہ کریں۔

(کفایت المفتی: ٣/٣٥٢)

(٥) قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: إنه تلقن من المصحف فيفسد كما إذا تلقن من غيره.

(ردالمحتار بحواله أحسن الفتاوى: ٣/٤٤٥)

فریقین اپنے اپنے موقف پر اور بھی دلائل دیتے ہیں، آپ سے گزارش ہے کہ آپ اپنی تحقیق سے مستفید فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

فریق ثانی کے دلائل کا جواب

یہ تلقن من الخارج ہے، نیز عمل کثیر ہے، اس لیے مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی، امام نے فتح قبول کر لیا تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: إلا إذا سمعه المؤتم الخ) في البحر عن القنية: ولو سمعه المؤتم ممن ليس في الصلوة ففتح به على إمامه يجب أن تبطل صلوة الكل؛ لأن التلقين من خارج اهـ. وذكره في النهر، ووجهه أن المؤتم لما تلقن من خارج بطلت صلوته، فإذا فتح على إمامه وأخذه منه بطلت صلوته. (رد المحتار: ۱/ ۴۱۸)

اس کے علاوہ عالم ثانی نے جو دلائل دیے ہیں وہ بھی فساد صلوۃ میں نص ہیں۔

عالم اول نے جو دو آثار پیش کیے ہیں ان میں بسلسلہ فساد تطبیق و ترجیح دونوں طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔

تطبیق:

(۱) اثر ذکوان بصورت صحت اس پر محمول ہے کہ وہ نماز شروع کرنے سے پہلے قرآن میں دیکھ کر یاد کر لیتے تھے، پھر نماز میں زبانی پڑھتے تھے۔

(۲) شفعین کے درمیان اتنی مقدار قرآن میں دیکھ کر یاد کرتے تھے جتنی دو رکعت میں پڑھنی ہوتی تھی، راوی نے سمجھا کہ نماز میں قراءۃ ہی مصحف سے کرتے تھے، اس لیے اسی طرح نقل کر دیا، روایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں فتح علیہ بھی اسی پر محمول ہے کہ نماز شفعین کے درمیان غلطی بتا دیتا تھا۔

(۳) کان یقرأ من المصحف کا مطلب یہ ہے کہ تراویح میں پورا قرآن نہیں پڑھتے تھے، بعض قرآن پڑھتے تھے، اس سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ تراویح میں پورا قرآن پڑھنا فرض نہیں۔

(۴) کان یقرأ من المصحف کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں سورۃ کاملہ نہیں پڑھتے تھے، متفرق مقامات سے آیات پڑھتے تھے، جیسا کہ نماز میں سورۃ کاملہ اور متفرق مقامات سے مختلف رکوع کی قراءۃ دونوں صورتیں قراء کے ہاں معمول بہا ہیں۔

ترجیح:

(۱) قول و فعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

(۲) حرمت و اباحت میں تعارض ہو تو ترجیح حرمت کو ہوتی ہے۔

(٣) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول غیر محتمل ہے جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عمل میں کئی احتمالات ہیں، کما مر۔

(٤) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول کسی حدیث سے معارض نہیں، جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عمل کے معارض دو حدیثیں موجود ہیں، کما سیاتی فی الجوابات۔

(٥) ان دونوں کا عمل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے آثار کے خلاف ہے۔

قال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: قلت: أثر ذكوان إن صح فهو محمول على أنه كان يقرأ من المصحف قبل شروعه في الصلوة، أي ينظر فيه ويتلقن منه، ثم يقوم فيصلي. وقيل: مادل فإنه كان يفعل بين كل شفعين فيحفظ مقدار ما يقرأ من الركعتين، فظن الراوي أنه كان يقرأ من المصحف، فنقل ما ظن. ويؤيد ما ذكرناه أن القراءة من المصحف مكروهة، ولا نظن بعائشة رضي الله تعالى عنها أنها كانت ترضى بالمكروه، وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة. (البناية: ٢/٤٠٥)

وقال شيخ الحديث محمد زكريا رحمه الله تعالى: وأنت خبير بأن نهي عمر رضي الله تعالى عنه مقدم على فعل عائشة رضي الله تعالى عنها باعتبار الرجل والمرأة، وباعتبار القول والفعل، وباعتبار النهي والإباحة، على أن فعلها رضي الله تعالى عنها ليس بنص في ذلك؛ لما فيه من الاحتمالات الآتية، ويمكن عندي أن يستدل أيضا للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على القائلين بالجواز بما في أبي داود في حديث المسيء: فقم ثم كبر فإن كان معك قرآن فاقرأ به وإلا فاحمد الله عز وجل وكبره الحديث، فإن كانت القراءة بالنظر فهلا أمره به ﷺ إذ لم يكن معه القرآن، وفيه أيضا عن عبد الله ابن أبي أوفى رضي الله تعالى عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئا فعلمني ما يجزئني منه فقال: قل: سبحان الله. الحديث، وأوضح منه لفظ الترغيب في هذه القصة: قال: يا رسول الله! قد عالجت القرآن فلم أستطعه. الحديث، حملوه أيضا هؤلاء على

القراءة في الصلوة، بخلاف الحنفية، فهلا أمره ﷺ بالقراءة بالنظر، وقد عالج القران فهل لم يمكن له القراءة بالنظر بعد المعالجة أيضا؛ وأما أثر عائشة رضي الله تعالى عنها فمع ما تقدم من ترجيح أثر عمر رضي الله تعالى عنه عليه، ليس بنص في الباب لما فيه من الاحتمالات، قال السرخسي رحمه الله تعالى في مبسوطه: ليس المراد بحديث ذكوان أنه كان يقرأ من المصحف في الصلوة؛ إنما المراد بيان حاله أنه كان لا يقرأ جميع القران عن ظهر القلب، والمقصود بيان أن قراءة جميع القران في قيام رمضان ليس بفرض اهـ ومعناه أنه كان يقرأ بعض القران لا كله ويحتمل أيضا أن يكون المعنى: كان يقرأ من القران، أي الايات منه، لا سورة كاملة في ركعة، كما أن هذين الطريقين معروفان عند القراء، فبعضهم يقرؤون في كل ركعة سورة قصيرة، وبعضهم الركوعات المتفرقة، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى أنه كان يقرأ في المصحف بعد الترويحة إذا تعايا عليه ثم يقرأها بعد ذلك في الصلوة، وهذا الطريق أيضا معروفة بين الحفاظ الذين لم يكن عندهم من يفتح عليهم إذا ارتج عليهم يسلمون فينظرون المصحف، وهذه الطرق كلها معروفة بين الحفاظ وعلى كل منها يطلق القراءة والاستماع من المصحف (إلى أن قال) وأجاب عنه في الفيض بأنه مخالف للتوارث قطعا. (لامع الدراري ٣/١٧٧)

آثار الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم:

(١) عن سليمان بن حنظلة البكري أنه مر على رجل يؤم قوما في المصحف، فضربه برجله.

(٢) عن أبي عبد الرحمن أنه كره أن يؤم في المصحف.

(٣) عن إبراهيم أنه كره أن يؤم الرجل في المصحف؛ كراهة أن يتشبهوا بأهل الكتاب.

(٤) عن إبراهيم قال: كانوا يكرهون أن يؤم الرجل وهو يقرأ في المصحف.

(۵) عن مجاهد أنه كان يكره أن يؤم الرجل في المصحف.

(۶) عن سعيد بن المسيب قال: إذا كان معه من يقرأ ردده ولم يؤم في المصحف.

(۷) عن الحسن أنه كرهه وقال: هكذا تفعل النصارى.

(۸) عن حماد وقتادة في رجل يؤم القوم في رمضان في المصحف فكرهاه.

(۹) عن عامر قال لا يؤم في المصحف. (مصنف ابن أبي شيبة ۲/۳۳۸)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۸/ جمادی الثانیۃ ۱۴۱۸ھ

زلزلہ کی وجہ سے نماز توڑنا

سوال: مسجد میں دوران جماعت اگر زلزلہ آجائے یا منفرداً گھر یا مسجد میں نماز پڑھتے ہوئے زلزلہ آجائے تو امام، منفرد کو نماز توڑ کر باہر نکل جانا جائز ہے یا نماز پوری کرنا لازم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر عمارت گرنے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑنا جائز، بلکہ واجب ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالىٰ ويجب القطع لنحو إنجاء غريق أو حريق.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالىٰ تحت قوله ويجب القطع الخ

(تتمة) نقل عن حظ صاحب البحر على هامشه: أن القطع يكون حراما ومباحا ومستحبا وواجبا فالحرام لغير عذر والمباح إذا خاف فوت مال والمستحب القطع للإكمال والواجب لإحياء نفس. (رد المحتار ۱/۴۷۸)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۱/ صفر ۱۴۱۸ھ

مصلی کا سامنے سے گزرنے والے کو روکنا

سوال: اگر نماز پڑھتے ہوئے کوئی سامنے سے گزر رہا ہو تو نمازی کو کیا کرنا چاہیے؟ گزرنے والے کو

ہاتھ سے روکنا چاہیے یا نہیں؟ بعض حضرات ایک حدیث بیان کرتے ہیں: فلیقاتلہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قتال کرنا چاہیے اگرچہ وہ قتل ہو جائے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

بلند آواز سے تسبیح کہہ کر یا قراءۃ سریہ میں آیت سے کم جہر اور قراءۃ جہریہ میں جہر معتاد سے زیادہ جہر کر کے یا ہاتھ کے اشارہ سے روکنا جائز ہے، مگر نہ روکنا اور اپنی نماز کی طرف متوجہ رہنا بہتر ہے، حدیث مذکور منسوخ ہے۔

قال العلامۃ الحصکفي رحمہ اللہ تعالیٰ: (ویدفعہ) ہو رخصۃ فترکہ أفضل. بدائع. قال الباقاني: فلو ضربہ فمات لا شيء علیہ عند الشافعي رحمہ اللہ تعالیٰ خلافا لنا علی ما یفہم من کتبنا (بتسبیح) أو جہر قراءۃ (أو إشارۃ) ولا یزاد علیہ عندنا.

وقال العلامۃ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: (قولہ خلافا لنا الخ) أي أن المفہوم من کتب مذہبنا أن ما یقولہ الشافعي خلاف قولنا فإنہم صرحوا في کتبنا بأنہ رخصۃ والعزیمۃ عدم التعرض لہ فحیث کان رخصۃ یتقید بوصف السلامۃ. أفادہ الرحمتي، بل قولہم ولا یزاد علی الإشارۃ صریح في أن الرخصۃ ہي الإشارۃ وأن المقاتلۃ غیر مأذون بہا أصلا وأما الأمر بہ في حدیث فلیقاتلہ فإنہ شیطان فہو منسوخ کما في الزیلعي عن السرخسي أن الأمر بہا محمول علی الابتداء حین کان العمل في الصلوۃ مباحا اھ فإذا کان المقاتلۃ غیر مأذون بہا عندنا کان قتلہ جنایۃ یلزمہ موجبہا من دیۃ أو قود فافہم. (رد المحتار: ۱/۴۲۹)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

غرہ صفر ۱۴۱۹ھ

حرکات ثلاثہ متوالیہ کے مفسد ہونے پر اشکال کا جواب

سوال: آپ نے احسن الفتاوی ۳/۴۱۶، ۴۱۷ میں تحریر فرمایا ہے کہ عمل بدن کان رفع (؟) کی بالکل کہے

کی مقدار وقت میں تین بار بضرورت کھجانا بھی مفسد ہے۔ حالانکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقریر جامع الترمذی ”الکوکب الدری“ میں ہے کہ حرکات ثلاثہ کا مفسد ہونا عام مشہور ہے، مگر اس کا کوئی ثبوت نہیں، ”الکوکب الدری“ کی عبارت یہ ہے:

فما فيه اشتغال بما هو غير الصلوة فإن كان لإصلاحها ذاتا أو لإبقاء خشوعها وخضوعها لا يكون له فيه كراهة وإن كان غير ذلك فلا يخلو عن كراهة وأما ما اشتهر بينهم من كون الحركات الثلاث أو الفعل بكلتا يديه مفسدا للصلوة فليس بشيء إذ يرده ما لا يمكن إنكاره ورده من الروايات. (الكوكب الدري: ۳۵۱/۱)

گزارش ہے کہ اس پر غور فرما کر اپنی رائے عالی سے نوازیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

عمل قلیل وکثیر میں فرق کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال مختلف ہیں، سب سے ارجح یہ ہے کہ دیکھنے والے کو بادی الرائی میں یہ ظن غالب ہو کہ یہ شخص نماز میں نہیں، ثلاث حرکات متوالیہ کے مفسد ہونے کا قول اسی کے مطابق ہے۔

کئی مسائل میں اصل مذہب میں رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہوتا ہے، مگر اس میں آراء کا اختلاف ہوتا ہے، جس سے وہم کو ترقی ہوتی ہے اور فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے، اس لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ مسئلہ کا مدار رائے مبتلی بہ پر رکھنے کی بجائے رفع وہم اور فیصلہ کی سہولت کے لیے کسی معتدل معیار کے ذریعہ اس کی تحدید فرما دیتے ہیں، اس کی کئی مثالیں ہیں:

① نہر کثیر کی مقدار متعین نہیں، بلکہ اصل مذہب میں رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہے، مگر اس میں اختلاف آراء ہو سکتا ہے، وہمی شخص کو نہر بھی قلیل معلوم ہوگی اور غلیظ الطبع شخص قلیل کو بھی کثیر سمجھے گا، اس لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختلاف سے بچنے کے لیے عشر فی عشر کا قول کیا ہے، حالانکہ یہ اصل مذہب کے خلاف ہے۔

② سفر شرعی اصل مذہب میں ثلاث مراحل ہے، مگر اس میں راستہ، سوار، سواری اور موسم کے اختلاف سے اختلاف ہوتا ہے، اس لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تحدید بالامیال کر لی، اگرچہ اس میں بھی اختلاف ہے، مگر یہ اختلاف چند اقوال میں منحصر ہے، جبکہ پہلی صورت میں اختلاف کی صورتیں غیر محدود ہو گئیں۔

اسی طرح مسئلہ زیر بحث میں ارجح قول یہ ہے کہ بادی الرائی میں دیکھنے والے کو یہ ظن غالب ہو کہ یہ شخص

نماز میں نہیں تو ایسا عمل مفسد ہے، مگر ممکن ہے کہ ایک رائی کی نظر میں کوئی عمل کثیر ہو، دوسرے کی نظر میں نہ ہو، ایسے ہی خود نمازیوں کے درمیان بھی اختلافِ رائے ہو سکتا ہے، بعض کی رائے میں بہت زیادہ عمل بھی قلیل ہوتا ہے، جیسے کہ آج کل کے عرب کا حال ہے اور بعض وہمی مزاج لوگوں کی رائے میں ذرا سی حرکت بھی عمل کثیر ہوتی ہے، ایک مولوی صاحب نے مسئلہ پوچھا کہ خارش کی وجہ سے ایک بار ہاتھ اٹھایا، نماز فاسد تو نہیں ہوئی؟

بہرحال اختلافِ طبائع، اختلافِ ازمنہ اور اختلافِ امکنہ سے اس میں شدید اختلاف ہوگا، اس لیے اس کی بھی تحدید کردی گئی اور حرکاتِ ثلاثہ متوالیہ کو مفسد قرار دے دیا گیا، عمل کثیر کی تعریف میں راجح قول یہ ہے کہ دیکھنے والا یا دی الرائے میں اس کو خارج صلوٰۃ سمجھے، حرکاتِ ثلاثہ متوالیہ کو اس کے قریب سمجھ کر اختیار کرلیا گیا، سلیم الطبع یہی سمجھے گا کہ یہ نماز میں نہیں۔ واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۴/ جمادی الثانیۃ ۱۴۲۰ھ

حرکتِ واحدہ سے نماز کے واجب الاعادہ ہونے پر اشکال کا جواب

سوال: آپ نے احسن الفتاوی ۳/۴۱۶ پر تحریر فرمایا ہے کہ بلاضرورت ایک بار بھی کھجانا مکروہ تحریمی ہے اور نماز واجب الاعادہ ہے، بعض علماء فقہاء رحمہم اللّٰہ تعالیٰ کے بعض اقوال کا حوالہ دے کر یہ فرماتے ہیں کہ یہ کراہت چونکہ صلبِ صلوٰۃ میں نہیں، اس لیے نماز واجب الاعادہ نہیں۔ اس بارے میں اپنی تحقیق سے مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

فقہاء رحمہم اللّٰہ تعالیٰ کی تحریرات کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ نفسِ مسئلہ کی تحقیق مقصود ہو، دوسری یہ کہ کسی اشکال کو حل کرنے کے لیے عام کلیہ کے خلاف بحث کے طور پر ایک بات ذکر کردی۔

اس صورت میں خلافِ کلیہ محض حلِ اشکال کے لیے ہوئی ذکر کی گئی بات کو لینے کی بجائے عام کلیہ کے اندر رہتے ہوئے اشکال کا جواب تلاش کرنے اور اس کا کوئی حل نکالنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

اب آئیے اصل مسئلہ کی طرف، کلیہ یہ ہے کہ نماز میں بلاضرورت حرکتِ واحدہ مکروہ تحریمی ہے، اور فقہاء رحمہم اللّٰہ تعالیٰ لکھتے ہیں کہ

کل صلوٰة أدیت مع الکراهة (التحریمیة) تجب إعادتها.

(رد المحتار: ۱/۴۵۷)

قيل بالتفصيل بين كونه امتثل أمر الشرع، فلا تفسد، وبين كونه امتثل أمر الداخل، مراعاة لخاطره من غير نظر لأمر الشارع فتفسد، لكان حسنا.

(ردالمحتار: ١/ ٦٨٣)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٨/ ربیع الثانی ١٤٢٦ھ

دوران نماز باہر سے آنے والے کو صف میں جگہ دینا

سوال: دوران جماعت اگر کوئی شخص باہر سے آ کر صف میں کھڑا ہو جائے، جو لوگ پہلے سے امام کے ساتھ شریک ہیں وہ اس آنے والے کو جگہ دینے کے لیے اگر تھوڑے تھوڑے اپنی جگہ سے ہل جائیں تاکہ یہ شخص اطمینان سے صف میں کھڑا ہو کر نماز ادا کر سکے تو کیا پہلے سے نماز پڑھنے والوں کی نماز حرکت کرنے سے فاسد ہوگی یا نہیں؟ وجہ اشکال یہ ہے کہ دوران نماز اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کا حکم ماننا بظاہر مفسد صلوٰۃ معلوم ہوتا ہے، براہ مہربانی تسلی بخش جواب دے کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

نمازی کا کسی باہر سے آنے والے کے لیے اپنی جگہ سے کچھ حرکت کرنا تاکہ وہ صف میں شامل ہو جائے اور اس شخص کو بھی صف کو فرجہ ختم کرنے کا اجر ہے اور رسول اللہ ﷺ کے حکم کی اطاعت ہو، باعث اجر ہے نہ کہ مفسد صلوٰۃ۔

قال ابن نجيم رحمه الله تعالى: وينبغي للقوم إذا قاموا إلى الصلوة أن يتراصوا ويسدوا الخلل ويسووا بين مناكبهم في الصفوف، ولا بأس أن يأمرهم الإمام بذلك. وينبغي أن يكملوا ما يلي الإمام من الصفوف، ثم ما يلي ما يليه، وهلم جرا. وإذا استوى جانبا الإمام فإنه يقوم الجائي عن يمينه، وإن ترجح اليمين فإنه يقوم عن يساره، وإن وجد في الصف فرجة سدها، وإلا فينتظر حتى يجيء آخر كما قدمناه، وفي فتح القدير: وروى أبو داؤد والإمام أحمد عن ابن عمر أنه ﷺ قال: أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب، وسدوا الخلل، ولينوا بأيدي

إخوانكم، لا تذروا فرجات للشيطان، من وصل صفا وصله الله، ومن قطع صفا قطعه الله، وروى البزار بإسناد حسن عنه ﷺ، من سد فرجة في الصف غفرله. وفي أبي داؤد عنه ﷺ قال: خياركم ألينكم مناكب في الصلوٰة ـ وبهذا يعلم جهل من يستمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف، ويظن أن فسحه له رياء بسبب أنه يتحرك لأجله، بل ذلك إعانة له على إدراك الفضيلة، وإقامة لسد الفرجات المأمور بها في الصف. والأحاديث في هذا كثيرة شهيرة اهـ. (البحر الرائق: ۱/۳۵۳)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۰/ ربیع الثانی ۱٤۲۱ھ

نمازی کے کسی عضو کے نیچے کسی کا کپڑا دب گیا

سوال: دو آدمی قریب قریب نماز پڑھ رہے تھے، ایک نمازی نماز سے فارغ ہوا تو اس کا کرتا یا رومال دوسرے نمازی کے پاؤں یا گھٹنے کے نیچے دبا ہوا تھا، اس نے کھینچا، دوسرے نے بحالت نماز کپڑا چھوڑ دیا تو اس کی نماز میں کچھ فرق آئے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر حکم شریعت سمجھ کر چھوڑا تو نماز نہیں ٹوٹی اور اگر کھینچنے والے کی رعایت سے چھوڑا تو نماز فاسد ہو گئی، کسی نمازی کا کپڑا دب گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

کسی کو ایذاء سے بچانے کے لیے اس کا کپڑا چھوڑ دینا بھی امتثال امر شارع ہے۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ تحت (قوله: فهل ثم فرق) قال ط: لو قيل بالتفصيل بين كونه امتثل أمر الشارع فلا تفسد، وبين كونه امتثل أمر الداخل مراعاة لخاطره، من غير نظر لأمر الشارع فتفسد، لكان حسنا.

(ردالمحتار: ۱/۳۸۳)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۲/ ربیع الثانی ۱٤۲۱ھ

نمازی کا اپنے سامنے قطب نما رکھنا

سوال: ریل گاڑی یا ہوائی جہاز میں نماز پڑھتے ہوئے سامنے قطب نما رکھنا اور وقتاً فوقتاً اس پر نظر ڈالتے رہنا تاکہ جہت قبلہ معلوم رہے، کیسا ہے؟

الجواب باسم ملہم الصواب

بار بار اس پر نظر ڈالنا خشوع کے منافی ہے، نیز یہ بلاضرورت ہے، شریعت نے اس کا مکلف نہیں بنایا، اس لیے یہ مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٦/ربیع الثانی/١٤٢١ھ

غیرنمازی، نمازی کا رخ تبدیل نہ کرے

سوال: ریل گاڑی یا جہاز میں نماز کے دوران اگر جہت قبلہ تبدیل ہوگئی تو دوسرا آدمی نمازی کو پکڑ کر رخ تبدیل کرے یا نہیں؟ اگر دوسرا آدمی ایسا کرے تو نمازی اس کا اتباع کرے یا نہیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

دوسرے کے پکڑ کر رخ تبدیل کرانے سے نمازی رخ تبدیل نہ کرے، اگر محض اس کے اتباع میں رخ تبدیل کرلیا تو نماز فاسد ہوجائے گی، البتہ اگر دوسرے کے بتانے پر خود بھی تحری کرنے کے بعد رخ تبدیل کیا تو نماز ہوجائے گی۔

قال ابن عابدین رحمه الله تعالى: قوله: فهل ثم فرق .... قال ط: لو قيل بالتفصيل بين كونه امتثل أمر الشارع فلا تفسد، وبين كونه امتثل أمر الداخل مراعاة لخاطره من غير نظر لأمر الشارع فتفسد لكان حسنا.

(ردالمحتار: ٣٨٣/١)

والله سبحانه وتعالى أعلم

٢١/ربیع الثانی ١٤٢١ھ

مسائل زلة القاري

قراءۃ میں خطأ فاحش کے بعد اصلاح کرلی تو نماز کا حکم

سوال: آپ نے احسن الفتاوی ۳/۲۲۵ میں لکھا ہے کہ قراءۃ میں فاحش غلطی کی، پھر صحیح کر لیا تو نماز ہوگئی۔ جبکہ حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا ہے:

"جو غلطی منافی صلوٰۃ ہے اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اگر معنی بگڑنے سے نماز فاسد ہوگئی تھی تو اس لفظ کا صحیح طور پر اعادہ کرنے سے نماز صحیح نہیں ہوئی، بلکہ نماز کا اعادہ ضروری ہوگا۔ البتہ عالمگیریہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز صحیح ہوجائے گی۔ ہمارے اکابر اس کو نفل و تراویح پر محمول کرتے ہیں۔" (فتاویٰ محمودیہ: ۱۰/۲۲۳)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں وہ فرماتے ہیں:

"غلطی فاحش وہ ہے جس سے معنی بگڑ جائیں، مقصود قرآن کے خلاف ہوجائیں، جیسے کہ صورت مسئولہ میں ہے، ایسی غلطی سے فرض نماز فاسد ہوجاتی ہے اور اصلاح کر لینے کے بعد بھی درست نہیں ہوتی۔

كما في منظومة ابن وهبان: وإن لحن القاري وأصلح بعده فذا غير المعنى الفساد مقرر.

ایسی نماز کو دوبارہ پڑھا جائے، تراویح میں ختم قرآن کریم مقصود ہوتا ہے، اس میں ایسی غلطی کا ہوجانا نادر نہیں، اس لیے وہاں توسع ہے، یہی محمل ہے در مختار کی عبارت کا۔"

(فتاویٰ محمودیہ: ۱۹/۱۰۳)

آپ سے گزارش ہے کہ اس مسئلہ پر نظر ثانی فرما کر فیصلہ تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

[illegible]

اس بارے میں عبارات مختلف ہیں، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ذكر في الفوائد: لو قرأ في الصلوة بخطأ فاحش ثم أعاده وقرأ صحيحا قال: عندي صلوته جائزة. (عالمگيرية: ۱/۸۲)

طحطاوی میں ہے:

وفي المضمرات: قرأ في الصلوة بخطأ فاحش ثم أعاده وقرأ صحيحا فصلوته جائزة. قال أبو السعود: وهذا يقتضي عدم فسادها بالخطأ في القراءة مطلقا تغير المعنى أم لا، كان للكلمة التي وقع بها خطأ مثل أو لا.

(حاشية الطحطاوي على الدر: ۱/۲۶۷)

جبکہ خانیہ میں ہے:

وإن أراد أن يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة أخرى فرجع وقرأ الأولى، أو ركع ولم يتم الشطر، إن قرأ شطرا من كلمة لو أتمها لا تفسد صلوته، لا تفسد صلوته بشطرها، وإن ذكر شطرا من كلمة لو أتمها تفسد صلوته، تفسد صلوته بشطرها. وللشطر حكم الكل، هو الصحيح.

(فتاوى قاضيخان بهامش الهندية: ۱/۱۵۳)

سوال میں مذکور منظومۃ ابن وہبان کا جزئیہ بھی اس کے موافق تقریر فساد پر صریح ہے۔

اس کے علاوہ عام کتب فقہ میں خطأ فاحش سے حکم فساد مذکور ہے، اصلاح سے کوئی تعرض نہیں۔

کتب فقہ کی ان عبارات کے ظاہر سے بھی تقریر فساد کی تائید ہوتی ہے، علاوہ ازیں یہ احوط بھی ہے، اس کے مقابلے میں عدم فساد اوسع ہے، عام حالات میں احوط پر عمل کیا جائے، صرف بوقت ضرورت اوسع پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ تراویح میں ختم قرآن کی صورت میں ضرورت ظاہر ہے، اس لیے اس پر عمل کیا جا سکتا ہے، مگر نوافل میں یا چھوٹی سورتوں سے تراویح پڑھنے کی صورت میں ایسی ضرورت نہیں، اور عبارات فقہ مطلق ہیں جو نفل وتراویح کو بھی شامل ہیں، عدم فساد والے ہندیہ اور طحطاوی علی الدر کے جزئیہ کو نفل یا تراویح پر حمل کرنے کا کوئی قرینہ نہیں، اس لیے نفل اور تراویح بالسور القصیرۃ کی صورت میں قول احوط ہی پر عمل کیا جائے۔

اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ نفل میں سیر علی الدابۃ وانحراف عن القبلۃ مفسد نہیں، جب نفل میں اس سے اتنا توسع ثابت ہو گیا تو خطأ فاحش بھی مفسد نہیں ہونی چاہیے اور تراویح بھی لاحق بالنوافل ہیں، لہٰذا ان کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سیر علی الدابۃ وانحراف عن القبلۃ کا غیر مفسد ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، اس لیے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۹/ محرم ۱۴۲۱ھ

باب الوتر والنوافل

بوقتِ سحر قضاء نماز پڑھنے سے بھی تہجد کا ثواب ملے گا

سوال: کسی شخص کے ذمہ قضاء نمازیں باقی ہیں، اگر یہ شخص بوقتِ سحر قضاء نماز پڑھتا ہے، تہجد کی نماز الگ سے پڑھنے کا وقت نہیں ہے، کیا اس شخص کو قضاء نماز میں تہجد کا ثواب ملے گا؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

تہجد کا ثواب مل جائے گا۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (تنبيه) ظاهر ما مر أن التهجد لا يحصل إلا بالتطوع، فلو نام بعد صلوة العشاء ثم قام فصلى فوائت لا يسمى تهجدا، وتردد فيه بعض الشافعية. قلت: والظاهر أن تقييده بالتطوع بناء على الغالب، وأنه يحصل بأي صلوة كانت لقوله في الحديث المار: وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل. (رد المحتار: ۱/۴۶۰)

والله سبحانه وتعالى أعلم

یوم الترویۃ ۱۴۰۲ھ

نفل نماز کے دوران حیض آجائے تو قضاء کا حکم

سوال: ایک عورت نے نفل نماز شروع کی، دورانِ نماز اسے حیض آگیا، کیا پاک ہونے کے بعد اس نماز کا اعادہ واجب ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

پاک ہونے کے بعد اس نماز کا اعادہ واجب ہے۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: ولو شرعت في النفل ثم حاضت وجب القضاء اهـ. (رد المحتار: ۱/۱۹۳، ۴۶۳) والله سبحانه وتعالى أعلم

۲۶ شوال ۱۴۰۲ھ

جمعہ کی سنن بعدیہ میں تشہد اول کے بعد درود و دعاء پڑھنا جائز نہیں

سوال: آپ نے بحوالہ شامیہ تحریر فرمایا ہے کہ جمعہ کے بعد کی چار سنتیں ایک سلام سے پڑھنا ضروری نہیں، اس لیے قعدہ اولیٰ میں درود و دعاء پڑھنا جائز ہے۔ (احسن الفتاویٰ: ۴/۲۹۰)

اس بارے میں گزارش ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ تحریر احادیث اور نصوص فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے مواضع میں خود ان کی اپنی تحقیق کے بھی خلاف ہے، احادیث و نصوص فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ پیش خدمت ہیں:

(۱) عن علي رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ يصلي قبل الجمعة أربعا و بعدها أربعا، يجعل التسليم في اٰخر من ركعة.

(إعلاء السنن: ۷/۱۳ بحواله طبراني)

(۲) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يركع قبل الجمعة أربعا و بعدها أربعا لا يفصل بينهن. (حوالهٔ بالا)

(۳) عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم رحمهم الله تعالى أنه قال: أربع قبل الظهر وأربع قبل الجمعة وأربع بعد الجمعة، لا يفصل بينهن بتسليم.

(كتاب الآثار للإمام محمد رحمه الله تعالى: ص ۳۱)

(٤) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من كان مصليا منكم بعد الجمعة فليصل أربعا.

قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى أن التطوع بعد الجمعة الذي لا ينبغي تركه هو أربع ركعات لا يفصل بينهن بسلام، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث.

وقال في اٰخر الباب: وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى: فكان يذهب في ذلك إلى القول الذي بدأنا بذكره في أول هذا الباب.

(شرح معاني الآثار: ۱/۲۳٤)

(٥) قال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: وقالت طائفة يصلي بعدها

أربعا لا يفصل بينهن بسلام. روي ذلك عن ابن مسعود وعلقمة والنخعي، وهو قول أبي حنيفة وإسحق رحمهما الله تعالى (إلى قوله) وحجة الطائفة الثالثة ما رواه ابن عيينة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعا: من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا.

(عمدة القاري: ٦/٢٥٠)

(٦) قال الملا علي القاري والعلامة صدر الشريعة رحمهما الله تعالى: وسن قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان. وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع بتسليمة. (شرح النقاية: ١/٢٣٠، شرح الوقاية: ١/٢٠٠)

(٧) وقال العلامة مجد الدين الموصلي رحمه الله تعالى: وقيل بعدها ستا بتسليمتين، مروي عن علي رضي الله تعالى عنه وهو مذهب أبي يوسف رحمه الله تعالى. (الاختيار: ١/٦٦)

(٨) وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: الرباعية المسنونة كالفرض فلا يصلي في القعدة الأولى، ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة.

وقال العلامة الحموي رحمه الله تعالى: (قوله الرباعية المسنونة كالفرض) أطلقه فشمل الأربع قبل الجمعة وبعدها؛ فإنها صلوة واحدة كالفرض. (الأشباه والنظائر: ١/٢٠٩)

(٩) وقال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى: أما إذا شرع في الأربع التي قبل الظهر أو قبل الجمعة أو بعدها، ثم قطع في الشفع الأول أو الثاني يلزمه الأربع أي قضاؤها بالاتفاق؛ لأنها لم تشرع إلا بتسليمة واحدة، فإنها لم تنقل عنه عليه الصلوة والسلام إلا كذلك. فهي بمنزلة صلوة واحدة، ولهذا لا يصلي في القعدة الأولى، ولا يستفتح في الثالثة. ولو أخبر الشفيع بالبيع وهو في الشفع الأول منها فأكمل لا تبطل شفعته، وكذا المخيرة لا تبطل خيارها، وكذا لو دخلت عليه امرأته وهو فيه فأكمل لا تصح

الخلوة، ولا يلزمه كمال المهر لو طلقها، بخلاف ما لو كان نفلا آخر، فإن هذه الأحكام تنعكس. (حلبي كبير: صـ ٣٩٤)

(١٠) وقال العلامة أبو السعود رحمه الله تعالى تحت (قوله: قبل الجمعة وبعدها أربعا) وظاهر كلام المصنف أن حكم سنة الجمعة كسنة قبل الظهر، حتى لو أداها بتسليمتين لا يكون معتدا بها، أي عن السنة، وتكون نافلة. كما في الجوهرة. (فتح المعين: ١/٢٥٣)

(١١) وقال في الهندية: وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع، كذا في المتون. والأربع بتسليمة واحدة عندنا، حتى لو صلاها بتسليمتين لا يعتد به عن السنة. (عالمگيرية: ١/١١٢)

(١٢) وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وسن مؤكدا أربع قبل الظهر، وأربع قبل الجمعة، وأربع بعدها بتسليمة، فلو بتسليمتين لم تنب عن السنة، ولذا لو نذرها لا يخرج عنه بتسليمتين وبعكسه يخرج.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى تحت (قوله: بتسليمة): وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه ﷺ قال: من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا، رواه مسلم. زيلعي. زاد في الإمداد: وبقوله ﷺ: إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعا، فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت. رواه الجماعة إلا البخاري (قوله: لم تنب عن السنة) ظاهره أن سنة الجمعة كذلك، وينبغي تقييده بعدم العذر للحديث المذكور آنفا، كذا بحثه في الشرنبلالية، وسنذكر ما يؤيده بعد نحو ورقتين. (ردالمحتار: ١/٤٥٢)

(١٣) وقال بعد صفحتين: (قوله: ولا يصلي الخ) أقول: قال في البحر في باب صفة الصلاة: إن ما ذكر مسلم فيما قبل الظهر لما صرحوا به من أنه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال إلى الشفع الثاني منها، ولو أفسدها تقضى أربعا، والأربع قبل الجمعة بمنزلتها. وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم، فإنها كغيرها من السنن، فإنهم لم يثبتوا لها تلك الأحكام

المذكورة اهـ ومثله في الحلية. وهذا مؤيد لما بحثه الشرنبلالي من جوازها بتسليمتين لعذر. (ردالمحتار: ١/٤٥٤)

(١٤) وقال العلامة الشرنبلالي رحمه الله تعالى: ويقتصر المتنفل في الجلوس الأول من السنة الرباعية المؤكدة، وهي التي قبل الظهر والجمعة وبعدها على قراءة التشهد، فيقف على قوله: وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. وإذا تشهد في الأخير يصلي على النبي ﷺ، وإذا قام للشفع الثاني من الرباعية المؤكدة لا يأتي في ابتداء الثالثة بدعاء الاستفتاح، كما في فتح القدير. وهو الأصح، كما في شرح المنية، لأنها لتأكدها أشبهت الفرائض فلا تبطل شفعته، ولا خيار المخيرة، ولا يلزمه كمال المهر بالانتقال إلى الشفع الثاني منها؛ لعدم صحة الخلوة بدخولها في الشفع الأول، ثم أتم الأربع كما في صلوة الظهر.

(مراقي الفلاح بهامش حاشية الطحطاوي: ص ٢١٤)

(١٥) وقال قبل صفحة: ومنها أربع بعدها لأن النبي ﷺ كان يصلي بعد الجمعة أربع ركعات يسلم في آخرهن، فلذا قيدنا به في الرباعيات فقلنا: بتسليمة لتعلقه بقوله: وأربع. وقال الزيلعي: حتى لو صلاها بتسليمتين لا يعتد به عن السنة اهـ ولعله بدون عذر لقول النبي ﷺ: إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعا، فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت. رواه الجماعة إلا البخاري.

(مراقي الفلاح بهامش الحاشية: ص ٢١٣)

(١٦) وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: (قوله ولعله الخ) هذا مما تفرد به المؤلف بحثا، وكلام أهل المذهب أحق ما إليه يذهب.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: ص ٢١٣)

یعنی سنن بعد جمعہ بصورت تسلیمہ واحدہ ہیں، بربناء عذر تسلیمتین کا قول علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ تعالیٰ کا تفرد ہے۔

اقول: بعض دوسرے فقہاء نے بھی تسلیمتین لعذر کا قول کیا ہے اور سب کا مستدل یہی روایت ہے:

فإن عجل بك شيء، الخ حالانکہ یہ حدیث نہیں قول راوی ہے، كما سافصله.

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ۱/ ۴۵۲ میں تو صاحب بحر کا قول نقل فرمایا ہے:

وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم الخ.

لیکن ۵/ ۲٦۷ میں یہ فرق نقل نہیں کیا بلکہ سنن ثلاثہ کا ایک ہی حکم تحریر فرمایا ہے، ونصه:

(وقوله: في السنن الرواتب) وهي ثلاثة: رباعية الظهر ورباعية الجمعة القبلية والبعدية، وهذا هو الأصح، لأنها تشبه الفرائض. واحترز به عن الرباعيات المستحبات النوافل.

نیز علامہ شامی نے ۱/ ۴٦۲ میں علامہ حلبی کی تحقیق مذکور بتمامہ ذکر فرمائی اور اس سے کوئی اختلاف ظاہر نہیں فرمایا، بلکہ منحۃ الخالق بہامش البحر ۲/ ۴۹ میں صاحب بحر کی یہ تحقیق تحریر فرما کر اس سے اختلاف کیا ہے اور حلبی کی تحقیق کو ترجیح دی ہے، ونصه:

وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم (إلى قوله) لكن ذكر في شرح المنية هذه السنن الثلاث، وفرع عليه تلك الأحكام.

علامہ رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تقریرات جلد اول میں اس پر دو جگہ بحث فرمائی ہے، صفحہ ۸۹ پر اور صفحہ ۹۲ پر، ان کی تحقیق قول فیصل ہے کہ اگر ابطال شفعہ کے حق میں ان سنن بعدیہ کو بمنزلہ صلوتین شمار کیا گیا تو وہ صرف اس عذر سے کہ اس میں ابطال حق مشتری لازم آتا ہے، باقی تمام احکام میں یہ سنن بمنزلہ صلوۃ واحدۃ ہیں، ونصه:

(قوله وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم الخ) هم وإن لم يثبتوا لها تلك الأحكام إلا أنهم أثبتوا لها أنها كالأربع قبلها من جهة عدم الصلوة على النبي ﷺ، والاستفتاح، فعلينا الاتباع والبحث عن وجه فرقهم، ولعله أن ما ورد من جوازها بتسليمتين بعذر يقتضي أنها بمنزلة صلوتين حيث جوزت بهما في الجملة، وتأكدها بتسليمة واحدة واتصالها واتحاد التحريمة يقتضي أنها صلوة واحدة، فعملوا بالشبهين، فلم يثبتوا الشفعة للتردد بين الثبوت وعدمه، وهي لا تثبت مع خصوصها، لما فيها

من يبطل حق المشتري، وأما الصلوٰة والاستفتاح فلتوهما نظرا لضعف وجه كونهما بمنزلة صلوتين، والمشروعية لا تثبت بالشك، هذا ما ظهر، فتأملهم على أن قوله: فإنهم لم يثبتوا لها تلك الأحكام المذكورة يتأمل فيه، مع ما ذكره ش ح عند قوله الآتي: وقضى ركعتين لو نوى أربعا مما هو ظاهر في إثبات أحكام الأربع قبل الجمعة للأربع بعدها. وذكر السندي هناك عن شرح المنية أن هذه الأحكام مسلمة عند أهل المذهب، فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ. (التحرير المختار: ١/٨٩)

واضح کر چکا ہوں کہ یہ فقرہ یا عذر فی التفریق ہی بلا دلیل ہے، قول راوی کو حدیث سمجھ لیا گیا ہے، صحیح مسلم میں یہ پوری روایت درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

زاد عمرو في روايته: قال ابن إدريس: قال سهيل: فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت. (صحيح مسلم: ١/٢٨٨)

اور ابو داؤد میں یہی روایت درج کر کے لکھا ہے:

قال سهيل: فقال لي أبي (أبو صالح): يا بني! فإن صليت في المسجد ركعتين ثم أتيت المنزل أو البيت فصل ركعتين. (ابو داؤد: ١/١٦٨)

مسند احمد میں روایت مذکورہ کے بعد لکھا ہے:

قال ابن إدريس: ولا أدري هذا من حديث رسول الله ﷺ أم لا

(الفتح الرباني: ٦/١١٥)

وقال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمہ اللہ تعالیٰ: وتوهم بعض الناس أن عمروا زاد ذلك في الحديث المرفوع، وليس كذلك، بل هو من قول سهيل، صرح بذلك أبو داؤد في سننه. (إعلاء السنن: ٧/٩)

صاحب فتح الملہم نے امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت فصل نقل کی ہے، مگر ساتھ ہی تصریح بھی کر دی ہے کہ یہ روایت غیر مشہور ہے، مشہور روایت وصل کی ہے، وھذہ:

وهناك قول آخر: أن يصلي بعد الجمعة أربعا يفصل بينهن بسلام، روي ذلك عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعلقمة والنخعي، وهو قول أبي

حنيفة وسحنون، كذا نقله ابن بطال في شرح البخاري ـ قلت: ولعله رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، والمشهور من مذهبه ما قدمناه أنهن أربع بسلام واحد. (فتح الملهم ٢/٢٢٤)

یہ جواب محلِ تأمل ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے فصل کی کوئی روایت نہیں، یصلی بینھن بسلام کسی کاتب کا سہو معلوم ہوتا ہے، صحیح عبارت لا یفصل بینھن ہے، جیسا کہ عمدۃ القاری، اعلاء السنن، اوجز المسالک وغیرہ میں درج ہے، اگر یہ الفاظ صحیح ہیں تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، علقمہ اور نخعی کا یہ قول کسی کتاب میں منقول ہوتا، حالانکہ تلاش کے باوجود اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا، اس کے برعکس وصل کی روایات اوپر تحریر کی جا چکی ہیں۔

خلاصۃ الکلام یہ کہ تسلیمۂ واحدہ کی تصریحات کتب حدیث وفقہ میں کثرت سے ہیں اور عند الفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ تاکید پر محمول ہیں، عدم تاکید کی کوئی صریح روایت نہیں ملتی۔

مع أني بذلت أقصى جهدي واستنفدت ما في وسعي في تفحصه لكن لم أظفر بشيء فيما عندي من الكتب، نعم نقل الإمام ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى في مصنفه عدم التأكد عن أبي مجلز وحماد رحمهما الله تعالى، لكن نحن بصدد حديث صحيح صريح فلما يجدينا هذا القول.

تحریر طویل ہوگئی، امید ہے کہ اس پر نظر کی زحمت فرما اصلاح یا تصویب سے نوازیں گے، والأجر عند الله الكريم.

الجواب باسم ملهم الصواب

آپ کی تحقیق صحیح ہے، میں جوازِ فصل کے قول سے رجوع کرتا ہوں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

٣٠/ جمادی الاولیٰ ١٤٠٨ھ

صلوۃ الکسوف میں قراءت سری ہے

سوال: صلوۃ الکسوف میں قراءت جہراً ہوتی ہے یا سراً؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

صلوۃ الکسوف میں قراءت سری ہے۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: قولہ: ولا جھر، وقال أبو یوسف: یجھر، وعن محمد روایتان، جوھرۃ. (ردالمحتار: ۱۸۲/۲)

وفی الھندیۃ: ولا یجھر فی صلوۃ الجماعۃ فی کسوف الشمس فی قول أبی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ، کذا فی المحیط. والصحیح قولہ، کذا فی المضمرات. (عالمگیریۃ: ۱۵۳/۱)

قال العلامۃ الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: والصحیح قول الإمام، کما فی المضمرات، لما رواہ أصحاب السنن وصححہ الترمذی وابن حبان والحاکم عن سمرۃ: صلی بنا رسول اللہ ﷺ فی کسوف الشمس لا نسمع لہ صوتا، وما رواہ أحمد عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما: صلیت مع النبی ﷺ الکسوف فلم أسمع منہ فیھا حرفا.

(حاشیۃ الطحطاوي علی المراقی: ص ۲۹۸)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۱۵/ربیع الاول/۱۴۲۰ھ

صلوٰۃ الکسوف کی شرعی حیثیت

سوال: نمازِ کسوف سنت ہے یا نفل؟ یہ جماعت کے ساتھ مسجد میں ادا کرنی چاہیے یا علیحدہ پڑھنی چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

نمازِ کسوف کو بعض نے واجب کہا ہے اور بعض نے سنت، راجح قول سنت ہونے کا ہے، یہ نماز مسجد میں بجماعت ادا کرنا مستحب ہے، منفرد پڑھنا بھی جائز ہے۔

کما فی الدرالمختار: ۱۸۳/۲ وفی العینی: صلاۃ الکسوف سنۃ، واختار فی الأسرار وجوبھا. وفی الشامیۃ تحتہ: قلت: ورجحہ فی البدائع للأمر بھا فی الحدیث، لکن فی العنایۃ أن العامۃ علی القول بالسنیۃ، لأنھا لیست من شعائر الإسلام، فإنھا توجد لعارض، لکن صلاھا النبی ﷺ

فكانت سنة، والأمر للندب. وتمامه في الفتح اهـ.

وفي الشامية: ٢/١٨١. قوله يصلي بالناس بيان للمستحب، وهو فعلها بالجماعة، أي إذا وجد إمام الجمعة، وإلا فلا تستحب الجماعة بل تصلى فرادى الخ. واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٥/ربيع الأول/١٤٢٠هـ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

يٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱسْتَعِينُوا بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ

التوضیح

لروایات

صلوٰۃ التسبیح

صلوٰۃ التسبیح کی فضیلت والی روایات

کی تحقیق پر مشتمل منفرد تحریر

"صلوٰۃ التسبیح کی شرعی حیثیت"

سوال: صلوٰۃ التسبیح کو بعض حضرات مستحب سمجھتے ہیں، اس کے فضائل بیان کرتے ہیں، پڑھنے کی بہت ترغیب دیتے ہیں، جبکہ بعض حضرات صلوٰۃ التسبیح کی فضیلت والی حدیث کو موضوع اور اصول صلوٰۃ کے خلاف قرار دے کر رد کرتے ہیں، حضرت کی رائے اس بارے میں کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

صلوٰۃ التسبیح ثابت اور مستحب عمل ہے یا بے اصل و غیر مستحب؟ اس بارے میں دونوں طرح کے اقوال و دلائل پائے جاتے ہیں، جن کی قدرے تفصیل حسب ذیل ہے:

وجوہ متمسکہ لعدم الثبوت و عدم الاستحباب:

① صلوٰۃ التسبیح سے متعلق تمام روایات جمہور محدثین کے ہاں ضعیف ہیں، سوائے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کے کہ اس میں محدثین کا اختلاف ہے۔ (معارف السنن: ۴/ ۲۸۸)

② امام احمد، علامہ ابن عربی، حافظ ابن تیمیہ نے ایک قول میں اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ تعالیٰ نے "التلخیص الحبیر" میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

③ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "موضوعات" میں اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے "منہاج السنۃ" میں اسے موضوع قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

④ حافظ ذہبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت پر توقف کا اظہار کیا ہے۔ (حوالہ بالا)

⑤ نیز یہ نماز اصول مقررہ کے خلاف ہے، لہٰذا اثبات کے لیے مضبوط دلائل چاہییں، ولیس توجد۔

⑥ عمل قلیل پر اجر کثیر موضوع ہونے کی علامت ہے، کما فی الاصول۔

⑦ کسی عمل پر مستقبل سالوں کے اجر کا وعدہ بھی وضع کا قرینہ ہوتا ہے۔

⑧ عبادات ثابتہ غیر مختلف فیہا کو چھوڑ کر مشتبہ مختلف فیہا میں لگنے کی کیا ضرورت ہے؟

⑨ کسی حدیث کا مضمون اس کا مقتضی ہو کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانے میں اس کی شہرت ہونی چاہیے تھی اور وہ حاصل نہ ہوئی ہو تو یہ علل حدیث میں سے ایک بڑی علت ہے۔

اس حدیث میں چھوٹے سے عمل پر بہت بڑے اجر کا وعدہ ہے، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم تو حریص علی الخیر اور بہت عبادت گزار تھے، ان میں یہ فضیلت تواتر یا کم از کم شہرت کے درجہ تک پہنچ جانا چاہیے تھی،

معلوم نہیں کتنے زمانے کے بعد یہ علماء صلحاء کے معمول میں آئی اور اسے قبولیت حاصل ہوئی۔

اس کی مثال:

شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے "العجالۃ النافعۃ" میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے جو اصول حدیث نقل کیے ہیں ان میں یہ اصول بھی ہے کہ جس حدیث کو چوتھی صدی کے بعد شہرت حاصل ہوئی ہو وہ ناقابلِ اعتبار ہے، اس لیے کہ ائمہ حدیث نے احادیث جمع کرنے میں بہت تحقیق و تدقیق اور تفتیش کا اہتمام کیا، ہارون الرشید رحمہ اللہ تعالیٰ نے تو محدثین کی ایک جماعت کو خاص طور سے اسی کام پر لگایا تھا۔

اس زمانے میں اگر کوئی حدیث سامنے نہیں آئی تو یا تو وہ حدیث تھی ہی نہیں یا تھی مگر محدثین نے اسے قبول نہیں کیا، یہ بھی علت قادحہ ہے۔

(۱۰) اگر کسی حدیث کو بعض علماء نے حسن یا صحیح کہہ دیا تو یہ کوئی دلیل قطعی نہیں۔ کہنے والے کے علم کے مطابق حسن یا صحیح ہے، اسی لیے تصحیح و تحسین میں محدثین کے شدید اختلافات ہوئے ہیں، صلوٰۃ التسبیح والی حدیث کی تصحیح و تحسین اور تضعیف میں بھی شدید اختلاف ہے۔

اسی سے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ پر ضعیف احادیث کو دلائل میں پیش کرنے کے اعتراض کا جواب بھی ہوگیا کہ راوی تو نہ امام بخاری کی شرائط ہیں نہ امام صاحب کی، بلکہ سب نے اجتہاد سے شرائط متعین کی ہیں، جبکہ امام صاحب کو محدثین پر تقدم زمانی و تقدم رتبی حاصل ہے اور جو تفقہ امام صاحب کو حاصل ہے وہ کسی اور کو نہیں۔

وجوہ مقتضیہ للثبوت والاستحباب:

(۱) صلوٰۃ التسبیح کے بارے میں سند کے لحاظ سے سب سے زیادہ صحیح اور مشہور روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی ہے، جس کی بڑے بڑے حفاظ حدیث نے تصحیح فرمائی ہے، مثلاً ابو علی بن السکن، ابن خزیمہ، حاکم، ابن مندہ، ابوبکر الآجری، ابوبکر خطیب، حافظ ابن حجر کے شیخ صلاح الدین العلائی اور بدر الدین زرکشی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہم۔ (معارف السنن: ۴/ ۲۸۸)

(۲) اور مندرجہ ذیل حضرات نے اس روایت کی تحسین کی ہے:

امام بخاری کے شیخ علی بن مدینی، امام مسلم، حافظ منذری، حافظ ابن صلاح، علامہ نووی، علامہ تقی الدین سبکی رحمہم اللہ تعالیٰ۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی "امالی الاذکار" اور "الخصال المکفرۃ" میں اس کی تحسین کی ہے۔ (حوالہ بالا)

(۳) صلوٰۃ التسبیح کے بارے میں دس سے زیادہ روایات ہیں جن میں سے ہر ایک میں اگرچہ کچھ نہ کچھ ضعف ضرور پایا جاتا ہے مگر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ان کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) علامہ ابن جوزی رحمۃ اللہ تعالیٰ وغیرہ حنابلہ نے حسبِ عادت شدت کی اور اس کے موضوع ہونے کا قول کیا ہے، حالانکہ حضرت امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ سے صرف تضعیف منقول تھی اور اس سے بھی انہوں نے رجوع فرمالیا تھا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "اجوبہ" میں اس کی تصریح کی ہے، وهذا نصه:

وأما ما نقله عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ففيه نظر، لأن النقل عنه اختلف، ولم يصرح أحد عنه بإطلاق الوضع على هذا الحديث، وقد نقل الشيخ الموفق بن قدامه عن أبي بكر الأثرم قال: سألت أحمد عن صلوة التسبيح، فقال: لا يعجبني، ليس فيها شيء صحيح، ونفض يده كالمنكر، قال الموفق: لم يثبت أحمد الحديث فيها، ولم يرها مستحبة، فإن فعلها إنسان فلا بأس.

قلت: وقد جاء عن أحمد رحمه الله تعالى أنه رجع عن ذلك، فقال علي بن سعيد: سألت أحمد رحمه الله تعالى عن صلوة التسبيح قال: لا يصح فيها عندي شيء، قلت: المستمر بن الريان عن أبي الجوزاء عن عبد الله بن عمرو رضي الله تعالى عنه، فقال: من حدثك؟ قلت: مسلم بن إبراهيم، قال: المستمر ثقة، وكأنه أعجبه. انتهى.

فهذا النقل عن أحمد رحمه الله تعالى يقتضي أنه رجع إلى استحبابها.

وأما ما نقله عنه غيره فهو معارض بمن قوى الخبر فيه وعمل بها.

(أجوبه ابن حجر على رسالة القزويني المندرجة في المرقاة: ١/٩٤١)

وقال العلامة البنوري رحمه الله تعالى: وفي اللآلي المصنوعة (بعد ذكر سؤال سعيد وجواب الإمام) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: فكأن أحمد لم يبلغه إلا من رواية عمرو بن مالك، وهو النكري، فلما بلغه متابعة المستمر أعجبه، فظاهره أنه رجع عن تضعيفه. (معارف السنن: ٤/٢٨٩)

(۵) امام بیہقی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمۃ اللہ تعالیٰ یہ نماز پڑھا کرتے تھے اور صالحین ایک دوسرے سے یہ نماز سیکھتے چلے آئے ہیں، ایسے حضرات کا عمل حدیث کے قوی

ہونے کی دلیل ہے۔ (معارف السنن: ۴/ ۲۸۲)

ابو الجوزاء اوس بن عبد اللہ البصری رحمہ اللہ تعالیٰ جو ثقات تابعین میں سے ہیں، دار قطنی نے ان سے سند حسن سے نقل کیا ہے کہ وہ ظہر کی اذان و اقامت کے درمیان یہ نماز پڑھا کرتے تھے۔ (حوالہ بالا)

عبد العزیز بن ابی داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ جو حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی مقدم ہیں، فرماتے ہیں:

من أراد الجنة فعليه بصلوٰة التسبيح. (أيضاً)

ابو عثمان حیری زاہد فرماتے ہیں:

ما رأيت للشدائد و الغموم مثل صلوٰة التسبيح. (أيضاً)

(٦) فقہاء شافعیہ میں سے بہت سے حضرات نے اسے مستحب قرار دیا ہے، جیسے امام غزالی، علامہ جوینی، امام الحرمین رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہم۔ (معارف السنن: ٤/ ٢٨٤)

(٧) فقہاء حنفیہ میں سے صاحب قنیہ، صاحب حاوی قدسی، صاحب حلیہ اور صاحب بحر وغیرہ نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

(٨) علامہ بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وبالجملة لم يذهب أحد من فقهاء المحدثين إلى وضعه وبطلانه، وإنما ذهب جمهورهم إلى التصحيح أو التحسين، ولو كان ضعيفاً لكفى حجة في باب الفضائل، ويقول ابن قدامة في "المغني" في خاتمة بحث صلوٰة التسبيح: فالفضائل لا يشترط صحة الحديث فيها الخ وفيما ذكرنا من نقاليل بمستحبيها مقنع للعاملين وسكينة للباحثين، والله ولي التوفيق. (معارف السنن: ٤/ ٢٨٥)

(٩) جہاں تک اس کے اصول مقررہ فی الصلوٰۃ کے خلاف اور عمل قلیل پر جز کثیر کے دخول سے شبہ وضع کا تعلق ہے تو یہ اشکال اس وقت تک وقیع ہے جب تک قوی ثبوت نہ ملے، جب ایک روایت موجود ہے جس کی تصحیح بھی کی گئی ہے اور کم از کم درجہ حسن تک تو ضرور ہے تو اب یہ اشکال نہ رہا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر کوئی اس نماز کو ثابت مانتا اور پڑھتا ہے تو اسے غیر ثابت عمل کا مرتکب یا مبتدع نہیں کہا جاسکتا اور جو اسے ثابت نہ سمجھے تو اس پر بھی نکارو ملامت صحیح نہیں کہ سلف سے بھی اختلاف منقول ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٠/ رجب ١٤٢١ھ

فصل في التراويح

امامتِ تراویح کی اُجرت

سُوال: امامتِ فرائض کی اجرت تو جائز ہے، سوال یہ ہے کہ یہ اجرت نماز پڑھانے کی ہے یا حبس وقت کی ہے؟ اگر محض نماز پڑھنے کی اجرت ہے تو جیسے تراویح اور ایصالِ ثواب کے لیے قرآن خوانی کی اجرت ناجائز ہے ایسے ہی امامتِ فرائض کی اجرت ناجائز ہونی چاہیے اور اگر یہ حبس وقت کی اجرت ہے تو تراویح میں بھی حبس وقت ہے، اس کی اجرت بھی جائز ہونی چاہیے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

یہ اجرت حبس وقت کی ہے جو امامتِ فرائض کے لیے جائز ہے، امامتِ تراویح کے لیے جائز نہیں، لعدم الضرورۃ، کیونکہ تراویح چھوٹی سورتوں سے بھی پڑھی جا سکتی ہے، نیز بدون اجرت امام نہ مل سکے تو اکیلا بھی پڑھ سکتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۳/ شوال ۱۴۰۳ھ

مسجد میں تراویح کی متعدد جماعتیں

سُوال: مسجد کے مختلف حصوں میں بیک وقت یا یکے بعد دیگرے تراویح کی متعدد جماعتیں جائز ہیں یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

تعددِ جماعت کی دونوں صورتیں مکروہ ہیں، مسجد میں تعددِ جماعت بالاجماع مکروہ ہے اور اس کے عموم میں تراویح کی جماعت بھی شامل ہے۔

علاوہ ازیں صحیح بخاری کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مسجد نبوی میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو مختلف ٹولیوں کی شکل میں تراویح پڑھتے ہوئے دیکھا تو سب کو ایک امام کی اقتداء میں جمع فرما دیا۔ پوری جماعت صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بلا چون وچرا اس حکم کی تعمیل کی، اس طرح اس مسئلہ پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماعِ سکوتی منعقد ہو گیا۔

عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلوته الرهط. فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلوة قارئهم، قال عمر رضي الله تعالى عنه: نعم البدعة هذه، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون، يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله. (صحيح البخاري: ۱/۲۶۹) والله سبحانه وتعالى أعلم

۹ رمضان ۱۴۰۷ھ

طریقۂ ختم قرآن

سوال: آپ نے "الحال المرتحل" کی جو تقریر فرمائی تھی، احسن الفتاوی ۳/ ۵۰۸ پر اس کے خلاف ہے، وہی مطلب لکھا گیا ہے جو عام مشہور ہے، اس کی وضاحت مطلوب ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

مجھے شروع ہی سے "الحال المرتحل" کے مشہور معنی میں یہ اشکالات رہے ہیں:

① جب آخر قرآن پر ختم نہیں کیا تو یہاں "حال" کیسے ہوا؟

② جب "حال" ہی نہیں ہوا تو وہاں سے "مرتحل" کیسے؟

③ "المفلحون" پر قرآن ختم کیا تو وہاں "حال" ہوا، پھر دوسرے روز وہاں سے "مرتحل"۔

④ تراویح میں ختم قرآن کی صورت میں "المفلحون" پر تو "حال" بنے اور "مرتحل" بنے ہی نہیں۔

⑤ نماز میں منکوسا قراءت مکروہ ہے، جب تک کسی جزء کے تکرار کی کوئی دلیل نہ ہو۔

⑥ نماز میں کسی سورت کے حصۂ ابتدائیہ کی قراءت پر اکتفاء کرنا مکروہ ہے، اس کی علت قراءت خارج الصلوٰۃ میں بھی پائی جاتی ہے۔

میرے خیال میں "الحال المرتحل" کا مطلب شروع ہی سے یہی چلا آیا ہے کہ معمولات پر دوام کیا جائے، ناغہ نہ کیا جائے، تلاوت قرآن میں بھی یہی معمول رکھا جائے کہ ختم قرآن کے بعد دوبارہ شروع

کرنے میں ناغہ نہ ہونے پائے، بلکہ روزانہ کی تلاوت میں بھی اس کا اہتمام ہے کہ دوسرے روز آگے چلنے میں ناغہ نہ ہو۔

مگر مشہور معنی کے غیر معتبر ہونے پر میری نظر میں کوئی واضح دلیل نہ تھی، بلکہ اتقان وغیرہ میں منقولہ روایت دارمی سے اس کی تائید ہوتی تھی اور زیادہ تحقیق کا موقع نہ ملا، اس لیے میں نے احسن الفتاوی میں وہی مشہور معنی ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کر دیے۔

اب میرے خیال قدیم کے مطابق حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق مل گئی تو اس کی تحقیق کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ مراجعہ کتب سے جو مباحث سامنے آئے ان کا حاصل یہ ہے کہ حدیث "الحال المرتحل" سے ختم کے طریق مروج کا اثبات صحیح نہیں، البتہ اس بارے میں دوسری بعض روایات ملتی ہیں جن کے قابل اعتبار ہونے میں اختلاف ہے، بعض نے ان سے طریق مروج کا استحسان ثابت کیا ہے اور بعض نے انکار، عدم ثبوت راجح معلوم ہوتا ہے۔

قال الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى: وفي الترمذي عنه أنه سئل ﷺ: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: الحال المرتحل، وفهم بعضهم من هذا أنه إذا فرغ من ختم القرآن قرأ فاتحة الكتاب، وثلاث آيات من سورة البقرة؛ لأنه حل بالفراغ وارتحل بالشروع، وهذا لم يفعله أحد من الصحابة، ولا التابعين، ولا استحبه أحد من الأئمة. والمراد بالحديث: الذي كلما حل من غزاة ارتحل في أخرى، أو كلما حل من عمل ارتحل إلى غيره تكميلا له، كما كمل الأول. وأما هذا الذي يفعله بعض القراء فليس مراد الحديث قطعا. وبالله التوفيق.

وقد جاء تفسير الحديث متصلا به أن يضرب من أول القرآن إلى آخره، كلما حل ارتحل. وهذا له معنيان: أحدهما أنه كلما حل من سورة أو جزء ارتحل في غيره، والثاني أنه كلما حل من ختمة ارتحل في أخرى.

(إعلام الموقعين: ٤/٣٠٦)

وقال ابن الجزري رحمه الله تعالى: وقال الشيخ أبو شامة رحمه الله تعالى: ثم ولو صح هذا الحديث والتفسير لكان معناه الحث على الاستكثار من

قراءة القرآن، والمواظبة عليها، فكلما فرغ من ختمة شرع في أخرى، أي إنه لا يضرب عن القراءة بعد ختمة يفرغ منها، بل يكون قراءة القرآن دأبه وديدنه. انتهى. وهو صحيح، فإنا لم ندع أن هذا الحديث دال نصا على قراءة الفاتحة والخمس من أول البقرة عقيب كل ختمة، بل يدل على الاعتناء لقراءة القرآن، والمواظبة عليها بحيث إذا فرغ من ختمة شرع في أخرى، وأن ذلك من أفضل الأعمال.

وأما قراءة الفاتحة والخمس من البقرة فهو مما صرح به الحديث المتقدم أولا المروي من طريق ابن كثير، وعلى كل تقدير فلا نقول إن ذلك لازم لكل قارئ، بل نقول كما قال أئمتنا فارس بن أحمد وغيره: من فعله فحسن ومن لم يفعله فلا حرج عليه، وقد ذكر الإمام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي الحنبلي رحمه الله تعالى في كتابه المغني أن أبا طالب صاحب الإمام أحمد قال: سألت أحمد إذا قرأ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ يقرأ من البقرة شيئا؟ قال: لا، فلم يستحبه أن يصل ختمة بقراءة شيء. انتهى. فحمله الشيخ موفق الدين على عدم الاستحباب، وقال: لعله لم يثبت عنده فيه أثر صحيح يصير إليه انتهى. وفيه نظر؛ إذ يحتمل أن يكون فهم من السائل أن ذلك لازم فقال: لا، ويحتمل أنه أراد قبل أن يدعو، ففي كتاب الفروع للإمام الفقيه شمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي رحمه الله تعالى: ولا يقرأ الفاتحة وخمسا من البقرة نص عليه. قال الآمدي: يعني قبل الدعاء، وقيل: يستحب، فحمل نص أحمد بقوله "لا" على أن يكون قبل الدعاء، بل ينبغي أن يكون دعاؤه عقيب قراءة سورة الناس، كما سيأتي نص أحمد رحمه الله تعالى. وذكر قولا آخر له بالاستحباب. والله أعلم.

(النشر في القراءات العشر: ٢/٤٤٩)

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے جوابات کا ضعف ظاہر ہے۔

تحقیق روایت دارمی:

یہ روایت دارالافتاء کے علماء کو مسند دارمی میں نہیں ملی، ڈاکٹر حازم سعید حیدر نے بھی تحقیق شرح الہدایہ میں لکھا ہے کہ ان کو دارمی کے تتبع کے باوجود اس میں یہ روایت نظر نہیں آئی، ونصہ:

نسبه السيوطي للدارمي بسند حسن؟ وقد تتبعت الدارمي فلم أجد فيه فالله أعلم وأنظر. (شرح الهداية: ٢/٥٥٨)

تحقیق روایت جامع البیان والنشر:

کتب جرح وتعدیل میں ان روایات کے رواۃ کے حالات نہیں ملے، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ محدثین نے ان روایات کا علم ہونے کے باوجود ان کو قبول نہیں کیا۔

تحقیق روایت فقہیہ:

کتب فقہ میں اس روایت کا مبدأ تلاش کرنے کی کوشش کی گئی تو "ولوالجیہ" اور "النہر الفائق" تک بات پہنچی اور یہ دونوں کتابیں دستیاب نہیں، اس لیے آگے کوئی سراغ نہیں لگایا جاسکا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٥/ ربیع الثانی ١٤١٧ھ

تراویح میں ختم قرآن پر دعاء

سوال: تراویح میں ختم قرآن کے بعد دعاء کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

انفرادا مستحب ہے، اجتماعی دعاء کی مروّج رسم جائز نہیں، علماء واہل صلاح پر بحسن تدبیر اس کی اصلاح واجب ہے۔

قال في الهندية: الدعاء عند ختم القرآن في شهر رمضان مكروه؟ لكن هذا شيء لا يفتى به. كذا في خزانة المفتي. يكره الدعاء عند ختم القرآن بجماعة لأن هذا لم ينقل عن النبي ﷺ. (عالمگیرية: ٥/٣١٨)

وقال الإمام الكردري رحمه الله تعالى: ويكره الدعاء عند ختم القرآن في رمضان أو بجماعة خارجة، لأنه لم ينقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، قال

الصغار: ولو لا أن أهل البلدة يقولون: تمنعنا من الدعاء لمنعتهم.

(بزازية بهامش الهندية: ٦/ ٣٨٠)

مندرجہ ذیل آثار سے مروجہ رسم کے جواز پر استدلال صحیح نہیں، کیونکہ ان کا دورِ حاضر کی اس رسم سے کوئی تعلق نہیں۔

(١) كان أنس رضي الله تعالى عنه إذا ختم القرآن جمع أهله وولده فدعا لهم. أخرجه أبو عبيد وابن الضريس من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، وسنده صحيح. (كتاب فضائل القرآن للفريابي مع تعليقه: صـ ١٨٧)

(٢) عن الحكم قال: كان مجاهد وعبدة بن أبي لبابة وناس يعرضون المصاحف، فلما كان في اليوم الذي أرادوا أن يختموا فيه القرآن بعثوا إلي وإلى سلمة بن كهيل فقالوا: إنا كنا نعرض المصاحف، وإنا نريد أن نختم اليوم، فإنه كان يقال الرحمة تنزل أو تحضر عند ختم القرآن. أخرجه أبو عبيد والدارمي وقال النووي: إسناده صحيح. (حوالۂ بالا: صـ ١٨٩)

(٣) عن الحكم أرسل إلي مجاهد فقال: إنا دعوناك إنا أردنا أن نختم القرآن فكان يقال إن الدعاء مستجاب عند ختم القرآن، ثم دعا بدعوات. (حوالۂ بالا: صـ ١٩٠)

(٤) قال (الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) في رواية يوسف بن موسى وقد سئل عن الرجل يختم القرآن فيجتمع إليه قوم فيدعون قال: نعم رأيت معمرا يفعله إذا ختم القرآن. (جلاء الأفهام لابن قيم: صـ ٢٢٥)

واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٩/ شوال ١٤١٩ هـ

كما لا حرج فلا سجود عليه بدليل أنه لا يقرأ، وذكر في الأصل أنه يلزمه سجود، وصححه في البدائع؛ لأنه إنما اقتدى بالإمام بقدر صلوة الإمام، فإذا انقضت صار منفردا، وإنما لا يقرأ فيما يتم؛ لأن القراءة فرض في الأوليين وقد قرأ الإمام فيهما اهـ. (رد المحتار: ۱/ ٤٩٩)

عدم وجوب سجدۂ سہو کی مسبوق کی طرف نسبت، امام کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی تصحیح اور علامہ ابن نجیم و علامہ ابن عابدین کی طرف سے اس کی تقریر کے بعد قول عدم وجوب کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اس کی تفصیل اور اس سے متعلق حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق میرے رسالہ "القول السافر عن حكم المسبوق خلف المسافر" مندرجہ احسن الفتاویٰ ۳/ ۲۵۰ میں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱ ربیع الاول ۱۴۱۱ھ

فاتحہ کی جگہ تشہد پڑھ گیا

سوال: احسن الفتاویٰ ۴/ ۳۵ میں ہے: "اگر فاتحہ سے قبل تشہد کو "بہ" کی ب تک پڑھا تو سجدۂ سہو واجب ہے" بظاہر یہ جزئیات ذیل کے خلاف ہے:

قال في الهندية: لو تشهد في قيامه قبل قراءة الفاتحة فلا سهو عليه وبعدها يلزمه سجود السهو، وقال قبله: ولو قرأ التشهد في القيام إن كان في الركعة الأولى لا يلزمه شيء، وإن كان في الركعة الثانية اختلف المشايخ رحمهم الله تعالى فيه، والصحيح أنه لا يجب كذا في الظهيرية.

(عالمگیریۃ: ۱/ ۱۲۷)

وقال في الخانية: وافتتح الصلوة فقرأ التشهد في قيامه قبل أن يشرع في الفاتحة ساهيا أو عامدا لا سهو عليه. (الفتاوى الخانية بهامش الهندية: ۱/ ۱۲۲)

عبارات مذکورہ پر غور فرما کر جواب سے نوازیں، بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

احسن الفتاویٰ میں سوال و جواب دونوں میں اطلاق ہے، تفصیل یہ ہے کہ نفل کی پہلی اور تیسری اور فرض

کی پہلی رکعت میں فاتحہ سے قبل اور فرض کی تیسری چوتھی رکعت میں علی الاطلاق سہوا تشہد پڑھنے سے سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔

لأن ما قبل الفاتحة في الركعة الأولى من الفرض والسنة والنفل والثالثة من النفل محل الثناء، وأما أخيرتا الفرض فلعفوهما عن فرض القراءة.

سنن کی پہلی رکعت کے سوا سب رکعات میں فاتحہ کی جگہ سہوا تشہد پڑھنے سے سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

قال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى: ولو قرأ التشهد في الركوع أو السجود لا سهو عليه، لأنه ثناء وهما محله، بخلاف قراءة القرآن فيهما، فإن فيه السهو. ولو قرأه في القيام إن كان قبل الفاتحة لا سهو، أو بعدها فعليه، لأن ما قبلها محل الثناء، وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى.

(فتح القدير: ۱/۴۳۹)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: ولو تشهد في قيامه قبل الفاتحة لا سهو عليه، لأنه محل الثناء، وبعدها عليه السهو، لتأخير السورة. وهو الأصح نهر أبو السعود. قلت: وينبغي تخصيصه بالأولى أو بالثالثة من رباعية النافلة للعلة المذكورة. (حاشية الطحطاوي على الدر: ۱/۳۱۱)

والله سبحانه وتعالى أعلم

۸/ ذي القعدة ۱۴۰۵ھ

رکوع یا سجود میں تشہد پڑھ گیا

سوال: رکوع یا سجود میں سہوا تشہد پڑھ لیا تو سجدۂ سہو واجب ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اس میں حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال مختلف ہیں، امام ابن الہمام، امام زیلعی، علامہ طحطاوی اور اکثر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ عدم وجوب کے قائل ہیں، خواہ عمداً پڑھا ہو یا سہواً۔

قال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى: ولو قرأ التشهد في الركوع أو السجود لا سهو عليه، لأنه ثناء وهما محله، بخلاف قراءة القرآن فيهما،

فإن قبله السهو، ولو قرأه في القيام إن كان قبل الفاتحة لا سهو، أو بعدها فعليه، لأن ما قبلها محل الثناء وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى.

(فتح القدير: ١/٤٣٩)

وقال العلامة شيخ زاده رحمه الله تعالى: وإن تشهد في القيام أو الركوع أو السجود لا يجب، لأنه ثناء، وهذه المواضع محل للثناء، وعن محمد: لو تشهد في قيامه قبل قراءة الفاتحة فلا سهو عليه، وبعدها يلزمه سجود السهو، وهو الأصح، كما في التبيين. (مجمع الأنهر: ١/١٤٩)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: (وإن تشهد في القيام) قبل القراءة، وأما بعدها فيسجد، هو الأصح، قاله الشمني (أو الركوع أو السجود لا يجب) لأنها محل الثناء والتشهد ثناء.

(الدر المنتقى بهامش مجمع الأنهر: ١/١٤٩)

وقال الإمام الزيلعي رحمه الله تعالى: ولو تشهد في قيامه أو ركوعه أو سجوده فلا سهو عليه، لأنه ثناء، وهذه المواضع محل الثناء.

(تبيين الحقائق: ١/١٩٣)

وقال العلامة الكردري رحمه الله تعالى: وفي غريب الرواية: قرأ ساهيا في الركوع أو السجود أو القيام التشهد لا يلزم.

(الفتاوى البزازية بهامش الهندية: ٤/٦٤)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: أو تشهد قائما أو راكعا أو ساجداً لا سهو عليه. منية المصلي. (حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ٢٥١)

وقال في الهندية: لو قرأ التشهد قائما أو راكعا أو ساجدا لا سهو عليه. هكذا في المحيط. (عالمگیریة: ١/١٢٧)

جبکہ امام قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ سہواً پڑھنے کی صورت میں وجوبِ سجدہ کے قائل ہیں، جو اس کو مستلزم ہے کہ عمد کی صورت میں نماز واجب الاعادہ ہوگی، شیخ حلبی، ملا مسکین اور امام طاہر بن عبدالرشید البخاری رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی منیہ و محیط سے اسی کے مطابق نقل فرمایا ہے۔

قال الإمام قاضيخان رحمه الله تعالى: وإن افتتح الصلوة فقرأ التشهد في قيامه قبل أن يشرع في قراءة الفاتحة عامدا أو ساهيا لا سهو عليه (وقال قبيله) ولو قرأ الفاتحة أو آية من القرآن في القعدة، أو في الركوع أو في السجود، أو قرأ التشهد في الركوع أو في السجود كان عليه السهو.

(الفتاوى الخانية بهامش الهندية: ١/١٢٢)

وقال الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى: وفي الفتاوى: لو قرأ الفاتحة أو آية من القرآن في القعدة، أو في الركوع أو في السجود، أو قرأ التشهد في الركوع أو في السجود عليه السهو. (خلاصة الفتاوى: ١/١٧٠)

وقال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى في شرح قول منية المصلي: "أو تشهد قائما أو راكعا أو ساجدا لا سهو عليه": كذا في المختار على ما ذكره الإسبيجابي (إلى قوله) وأما التشهد فلأنه ثناء، والقيام والركوع والسجود محل للثناء (إلى قوله) وفي المحيط والعيون: ولو تشهد في ركوعه أو سجوده يلزمه السهو. (الشرح الكبير: صـ ٤٦٠)

وقال الحافظ العيني رحمه الله تعالى: ولو تشهد في ركوعه أو سجوده أو القومة فلا سهو عليه (إلى قوله) وفي المحيط والعيون: لو تشهد في ركوعه أو سجوده يلزمه السهو. (البناية: ٢/٧٣٣)

بندہ کے خیال میں امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی کا قول راجح ہے کیونکہ رکوع و سجود محل ثناء ہیں، اسی لیے اکثر فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالی نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، خود امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالی بھی اسی دلیل کی بناء پر رکعت اولی میں سورۂ فاتحہ سے قبل تشہد پڑھنے کی صورت میں وجوب سجدۂ سہو کے قائل نہیں، مگر تعجب ہے کہ عدم وجوب کی یہی علت (محل ثناء) رکوع و سجود میں بھی ہونے کے باوجود وہاں میں سجدۂ سہو واجب قرار دیتے ہیں، امام قاضیخان رحمہ اللہ تعالی کے ہاں اس تفریق کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ تشہد کو بعض امر میں قراءت سے ایک گونہ ملایمت ہے، اس لیے حالت قیام میں جو موضوع للقراءة ہے تشہد کو گوارا کر لیا گیا اور رکوع و سجود میں نہیں۔ لعدم الملایمة۔ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم

٨/ ذي القعدة ١٤٠٥ هـ

سہو کا ایک سجدہ سہواً یا عمداً چھوڑ دیا

سوال: سجدۂ سہو میں دونوں سجدے واجب ہیں یا ایک؟ اگر ایک سجدہ چھوٹ گیا یا عمداً چھوڑ دیا تو کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

دونوں سجدے واجب ہیں، ایک سجدہ اگر سہواً چھوٹ گیا تو اسے ادا کرلے، اس تاخیر کی وجہ سے مزید کوئی سجدہ واجب نہیں۔ اگر عمداً ترک کیا ہو تو سخت گنہگار ہوگا جس سے توبہ و استغفار ضروری ہے۔ سہواً چھوٹ گیا پھر ادا نہیں کیا یا عمداً ترک کر دیا تو دونوں صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہے، البتہ سہواً چھوٹ جانے پر صرف اعادہ اور گناہ نہیں۔

قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: فلو اقتصر على سجدة واحدة لا يكون آتيا بالواجب، ولا شيء عليه إذا كان ساهيا. وإن تعمده يأثم. وفي البحر: لو سها في سجود السهو لا يسجد لهذا السهو. وفي المضمرات: لو سها في سجود السهو عمل بالتحري، ولا يجب عليه سجود السهو؛ لئلا يلزم التسلسل، ولأنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع. (حاشية الطحطاوي على المراقي: ص ٢٥٠)

وقال العلامة التمرتاشي رحمه الله تعالى: يجب له بعد سلام واحد سجدتان. (رد المحتار: ١/٤٥٩)

وقال في العناية عازيا إلى التهذيب: السهو في سجود السهو لا يوجب السجود لأنه لا يتناهى. (العناية: ص ٤٣١)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: بقي إذا سقط السجود فهل يلزمه الإعادة لكون ما أداه أولا وقع ناقصا بلا جابر؟ والذي ينبغي أنه إن سقط بصنعه كحدث عمدا مثلا يلزم، وإلا فلا. تأمل. (رد المحتار: ١/٤٩٦)

وقال العلامة الرافعي رحمه الله تعالى: (قوله: والذي ينبغي أنه إن سقط الخ) سيأتي له عن النهر أن المقتدي إذا سها، مقتضى كلامهم أنه يعيدها؛

لثبوت الكراهة مع تعذر الجابر اهـ ومقتضاه الإعادة مطلقا، ولو سقط بلا صنعه. وهكذا قرره محمد هاشم السندي فيما يأتي كما نقله العلامة السندي عنه. (التحرير المختار: ١/١٠١) واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٠/ربيع الثاني ١٤١٠ھ

مسبوق کے سہو کا حکم

سوال: مسبوق امام کے ساتھ سجدۂ سہو کر چکا ہو، پھر مافات کی قضاء کے دوران کوئی موجبِ سجدۂ سہو غلطی ہو جائے تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

سجدۂ سہو لازم ہوگا۔

قال العلامة الحصكفي رحمہ اللہ تعالیٰ: والمسبوق يسجد مع إمامه مطلقا، سواء كان السهو قبل الاقتداء أو بعده، ثم يقضي ما فاته، ولو سها فيه سجد ثانيا.

قال العلامة ابن عابدين رحمہ اللہ تعالیٰ: (قوله: ولو سها فيه) أي فيما يقضيه بعد فراغ الإمام يسجد ثانيا؛ لأنه منفرد فيه، والمنفرد يسجد لسهوه. (رد المحتار: ٢/٨٣) واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

٢٥/جمادى الثانية ١٤١٥ھ

سہو کا ایک سجدہ کرکے پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا

سوال: ایک شخص پر سجدۂ سہو واجب ہوا، اس نے آخر میں سہو کا ایک سجدہ کر کے پھر سہواً پانچویں رکعت شروع کر دی اور فاتحہ وسورۃ پڑھنے کے بعد یاد آگیا کہ وہ سہو کا ایک سجدہ کر کے سہواً کھڑا ہو گیا، اب وہ کیا کرے؟ آیا سہو کا وہ ایک سجدہ برقرار ہے یا پلٹ کر سہو کے دو سجدے کرنے پڑیں گے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

قال العلامة عالم بن العلاء الأنصاري رحمہ اللہ تعالیٰ: وأصل آخر: أن السجدة إذا فاتت عن محلها لا تجوز إلا بنية القضاء، ومتى لم تفت عن

سجد لها؛ لأنها تجوز بدون نية القضاء، وإنما تفوت عن محلها بتخلل ركعة كاملة، وبما دون الركعة الكاملة لا تفوت عن محلها؛ لأنه محل الرفض.

وأصل آخر: أن زيادة ما دون الركعة الكاملة لا توجب فساد الصلوٰة، وزيادة الركعة الكاملة توجب فساد الصلوٰة إذا كانت الزيادة قبل إكمال أركان الفريضة، ومعنى زيادة ما دون الركعة الكاملة زيادة ركوع أو زيادة سجود، ومعنى زيادة الركعة الكاملة ركوع وسجود.

(الفتاوى التاتارخانية: ۲/۱۰۱)

قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى في بيان سجود السهو: ويجب سجدتان كسجدتي الصلوٰة يجلس بينهما مفترشا، ويكبر في الوضع والرفع، ويأتي بهما بتسبيح السجود (إلى أن قال) فلو اقتصر على سجدة واحدة لا يكون آتيا بالواجب. ولا شيء عليه إن كان ساهيا، وإن تعمده يأثم. (حاشية الطحطاوي على المراقي: ص ۲۵۰)

عبارات بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ سجدہ برقرار رہے دوسرا سجدہ کرکے نماز مکمل کرے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

۲۵/ربیع الأول ۱۴۱۱ھ

سجدہ سہو بھول کر وتر شروع کردیے

سوال: ایک شخص عشاء کی دو سنتیں پڑھ رہا تھا، قعدہ اخیرہ بھول کر کھڑا ہوگیا اور پھر دو نفل پڑھ لیے، سجدہ سہو نہیں کیا، سلام پھیر کر وتر کی نیت باندھ لی، وتر میں یاد آیا کہ مجھے تو سجدہ سہو کرنا تھا، اب اسے کیا کرنا چاہیے؟ وتر کی نماز توڑ کر سجدہ سہو کرے یا وتر سے فارغ ہوکر سجدہ سہو کرے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اب سجدہ سہو کی کوئی صورت نہیں رہی، اس لیے وتر کا توڑنا جائز نہیں، وتر کے بعد ان سنتوں کا اعادہ کرے۔

في الدر المختار: ويفسدها انتقاله من صلوٰة إلى مغايرتها، ولو من وجه، حتى لو كان منفردا فكبر ينوي الاقتداء أو عكسه صار مستأنفا.

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ: قوله: ويفسدها انتقاله الخ أي بأن ينوي بقلبه مع التكبيرة الانتقال المذكور. قال في النهر: بأن صلى ركعة من الظهر مثلاً ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيرة ...... صح شروعه في العصر؛ لأنه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فخرج عن الأول، فمناط الخروج عن الأول صحة الشروع في المغاير ولو من وجه، فلذا لو كان منفرداً فكبر ينوي الاقتداء، أو عكسه، أو إمامة النساء فسد الأول، وكان شارعاً في الثاني ...... (ردالمحتار: ١/٦٢٢)

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ تحت قول صاحب الدر: ولو نسي السهو أو سجدة صلبية أو تلاوية يلزمه ذلك ما دام في المسجد.

تنبيه: قال هنا: ما دام في المسجد، وفيما قبله: ما لم يتحول عن القبلة، ولعل وجه الفرق أن السلام هنا لما كان سهواً لم يجعل مجرد الانحراف عن القبلة مانعاً، ولما كان فيما قبله عمداً جعل مانعاً على أحد القولين، وهو ما مشى عليه المصنف، لما في البدائع من أن السجود لا يسقط بالسلام ولو عمداً، إلا إذا فعل فعلاً يمنعه من البناء بأن تكلم أو قهقه أو أحدث عمداً أو خرج من المسجد أو صرف وجهه عن القبلة وهو ذاكر له؛ لأنه فات محله، وهو تحريمة الصلاة فسقط ضرورة فوات محله اهـ تأمل. (ردالمحتار: ٢/٩١) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٧ جمادی الثانیہ / ١٤١٩ھ

رکوع میں یاد آیا کہ قنوت نہیں پڑھی

سوال: احسن الفتاویٰ ٣/٢٢ میں یہ مسئلہ تحریر کیا گیا ہے کہ اگر قنوت چھوٹ گئی تو رکوع سے عود الی القیام نہ کرے، صرف آخر میں سجدۂ سہو کرے، مگر عود کی صورت میں بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اس صورت میں رکوع کا اعادہ نہ کرے، سجدۂ سہو کرے، اگر دوبارہ رکوع کر لیا تو چونکہ تاخیر ہوا ہے، اس لیے اس کا تدارک سجدۂ سہو سے نہ ہوگا اور نماز واجب الاعادہ ہوگی۔ [illegible]

احسن الفتاویٰ میں سجدۂ سہو سے تدارک نہ ہونے کا ذکر کر کے وجوبِ اعادہ کا حکم لگایا گیا ہے، اس بارے میں چند گزارشات پیشِ خدمت ہیں:

① "ردالمحتار" میں رکوعِ ثانی کو لغو قرار دینے کے باوجود چند سطروں کے بعد صراحۃً سجدۂ سہو سے تدارک کا ذکر موجود ہے۔ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے چار صورتیں بیان فرمائی ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں فرمایا، سب کا حکم یہی بیان کیا ہے کہ سجدۂ سہو سے نماز صحیح ہو جائے گی، زیرِ بحث صورت بھی ان چار صورتوں میں سے ہے، لہٰذا فہمِ ناقص میں وجوبِ اعادہ تو کیا جواز بھی محلِ نظر معلوم ہوتا ہے، نیز علامہ ابن عابدین جیسے عظیم محقق و فقیہ کامل کی شان سے یہ بہت بعید معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ پر بحث فرماتے ہوئے پیش آنے والی صورتوں کا ذکر مع تدارک کریں اور کسی صورت میں وجوبِ اعادہ کا حکم ہونے کے باوجود اسے بیان نہ کریں۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولو نسيه أي القنوت ثم تذكره في الركوع لا يقنت فيه؛ لفوات محله، ولا يعود إلى القيام في الأصح؛ لأن فيه رفض الفرض للواجب، فإن عاد إليه وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلوته، لكون ركوعه بعد قراءة تامة، وسجد للسهو، قنت أو لا؛ لزواله عن محله.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: لكونه بعد قراءة تامة) أي فلم ينتقض ركوعه، بخلاف ما لو تذكر الفاتحة أو السورة حيث يعود و ينتقض ركوعه؛ لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضا، والترتيب بين القراءة والركوع فرض، فارتفض ركوعه، فلو لم يركع بطلت، ولو ركع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدركا لتلك الركعة. بحر، ملخصا. أي لأن الركوع الثاني هو المعتبر؛ لارتفاض الأول بالعود إلى القراءة، بخلاف العود إلى القنوت، حتى لو عاد وقنت ثم ركع، فاقتدى به رجل لم يدرك الركعة، لأن هذا الركوع لغو، وما نقله ح عن البحر، وتبعه ط فيه اختصار مخل، فافهم. وقدمنا في فصل القراءة بيان كون القراءة تقع فرضا بالعود فراجعه.

(فرع) ترك السورة دون الفاتحة وقنت، ثم تذكر يعود ويقرأ السورة ويعيد القنوت والركوع. معراج وخانية وغيرهما (قوله: لزواله عن محله)

ثم بيّن أنما فهم فيه من الصور الأربع، وهي: ما لو قنت في الركوع أو بعد الرفع منه، وأعاد الركوع أو لا، وما إذا لم يقنت أصلا، كما حققه ح.

(ردالمحتار: ۱/ ۴۴۹)

(۲) اکابر علماء دیوبند نے بھی علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس تحقیق کے مطابق اعادۂ رکوع کے باوجود سجدۂ سہو سے نماز صحیح ہونے کا فتویٰ صراحۃً دیا ہے، وجوب اعادہ کا حکم نہیں لگایا۔ چند فتاویٰ نقل کیے جاتے ہیں:

(الف) سوال: وتر میں امام دعاء قنوت پڑھنے کی بجائے بھولے سے رکوع میں چلا گیا، مقتدی کھڑے رہے اور "اللہ اکبر" کہا تو امام رکوع سے واپس ہوا اور دعاء قنوت پڑھ کر پھر رکوع کر کے آخر میں سجدۂ سہو کر لیا تو امام اور مقتدی دونوں کی نماز ہوگئی یا نہیں؟

جواب: ہاں صحیح یہ ہے کہ نماز سب کی ہوگئی۔ (کفایۃ المفتی: ۳/ ۳۴۲)

(ب) سوال: اگر کوئی شخص نماز وتر میں دعاء قنوت بھول کر رکوع میں چلا جائے، بعد میں خود یا دوسرے کے بتانے سے رکوع سے لوٹ کر دعائے قنوت پڑھے اور دوبارہ پھر رکوع کر کے اپنی نماز پوری کرے تو اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہوگی یا سجدۂ سہو کرنے سے نماز کامل ہوگی؟

جواب: نماز صحیح ہے۔

كذا في الدر المختار: فإن عاد وقنت الخ.

(فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: ۴/ ۱۵۶)

گزارش ہے کہ مسئلہ پر نظر ثانی فرما کر اپنے فیصلہ سے مطلع فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاویٰ کا جواب سابق مسئلہ زیر بحث "عود إلی قیام للقنوت" کی صورت میں قول صحیح یعنی عدم اعادۂ رکوع پر نہیں، بلکہ ردالمحتار و طحطاوی میں رکوع ثانی کو لغو اور حرام تک کہنے پر، اور فقہ کے اہم ضابطہ "جہل بحکم عمد ہے" پر مبنی تھا۔ مصلی کے جہل کو بحکم عمد سمجھ کر اعادۂ صلوٰۃ کا فتویٰ دیا گیا تھا، اس لیے کہ سجدۂ سہو عمد میں مشروع نہیں ہوتا، اس کی مشروعیت کی وجہ ہی سہو ہے۔

آپ کی تحریر میں اس ضابطہ پر کوئی تحقیق نہیں، تاہم میں نے آپ کی تحریر آنے کے بعد اس مشہور ضابطہ پر از سر نو غور کیا اور تحقیق کی تو بات واضح ہوگئی کہ مجتہد فیہ مسائل میں جہل بحکم عمد نہیں ہوتا۔

شروع کرنے کے بعد قیام مع الامام سے عاجز ہوگیا

سوال: ایک شخص کو امام کے ساتھ قیام کی قدرت تھی، قیام طویل سے عجز کا اندیشہ نہ تھا، اس لیے اس نے کھڑے ہو کر اقتداء کی، پھر کچھ دیر بعد قیام سے عاجز آگیا اور بیٹھ کر نماز مکمل کی تو اس کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اس کی نماز صحیح ہوگئی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولو عرض له مرض في صلوته يتم بما قدر على المعتمد.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: يتم بما قدر) أي ولو قاعدا مؤميا أو مستلقيا (قوله: على المعتمد) وعن الإمام أنه يستقبل؛ لأن تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بالإيماء. قال في النهر: والصحيح المشهور هو الأول؛ لأن بناء الضعيف على القوي أولى من الإتيان بالكل ضعيفا.

(رد المحتار: ١/ ٥١١)

وقال العلامة الحلبي رحمه الله تعالى: ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر، حتى لو كان لا يقدر إلا على قدر التحريمة لزمه أن يتحرم قائما ثم يقعد. (شرح الكبير: ص ٢٦٣)

عبارات مذکورہ بظاہر منفرد سے متعلق ہیں، مگر علت مذکورہ کے تحت مقتدی کا حکم بھی یہی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

١٢/ جمادی الثانیة ١٤٢١ھ

قیام طویل سے عاجز کا بدون نیت صف میں بیٹھنا جائز نہیں

سوال: ایک شخص قیام طویل پر قادر نہیں، اگر وہ صف جماعت میں نماز کی نیت کے بغیر بیٹھ جائے، پھر رکوع کے قریب کھڑا ہو کر نیت کرلے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب حامداً ومصلياً

چونکہ اس سے صف میں انقطاع لازم آتا ہے، اس لیے یہ جائز نہیں، راجح قول کے مطابق ایسے شخص کو مختصر قیام کے ساتھ متقرونیا اہل بیت کے ساتھ جماعت کر کے نماز پڑھنی چاہیے۔

قال رسول الله ﷺ: من وصل صفا وصله الله، ومن قطع صفا قطعه الله. (ابو داؤد: ۱/۱۰٤)

قال الملا علي القاري رحمه الله تعالى: (ومن قطعه) أي بالغيبة أو بعدم السد أو بوضع شيء مانع. (المرقاة: ۳/۱۷۹)

وقال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى في مكروهات الصلوة: وتخصيص مكان لنفسه، وليس له إزعاج غيره منه، ولو مدرساً، وإذا ضاق فللمصلي إزعاج القاعد، ولو مشتغلا بقراءة أو درس.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: وإذا ضاق الخ) أقول: وكذا إذا لم يضق، لكن في قعوده قطع للصف. (ردالمحتار: ۱/٤٤٥)

تاہم اگر کوئی جماعت مسجد کی فضیلت کے حصول کے لیے صفوف سے ہٹ کر بیٹھے اور رکوع کے قریب جماعت میں شریک ہو جائے تو جائز ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۲/ جمادی الثانیة ۱٤۲۱ھ

باب سجود التلاوۃ

چلتی سواری پر آیتِ سجدہ

سوال: گزارش ہے کہ بندہ نے چلتی سواری پر آیتِ سجدہ کی تلاوت کے متعلق ایک سوال چار جگہوں میں بھیجا تھا، ایک جگہ سے جواب نہیں ملا، باقی تین جگہوں سے مختلف تین جواب موصول ہوئے، بعد میں خط و کتابت کرنے سے الحمد للہ اختلاف ختم ہو گیا، سب کا اتفاق ہو گیا، اب متفق علیہ جواب حضرت والا کی خدمت میں بھیج رہا ہوں کیونکہ احسن الفتاویٰ کا اختلاف باقی ہے، شاید یہ بھی ختم ہو جائے تو مسئلہ اور زیادہ پختہ ہو جائے گا، لہٰذا حضرت والا کی خدمت میں گزارش ہے اپنے قیمتی وقت سے کچھ عنایت فرما کر ان جوابات میں غور فرمائیں اور دیگر دلائل کے ساتھ حاشیہ شرح وقایہ کے اس جزئیہ کو بھی مدنظر رکھتے ہوئے اپنی تحقیق سے نوازیں۔

"وفي حكم السفينة المركب الدخاني الذي يسير بالمسافرين على الأرض بقوة الدخان. ۲/۹۰"

امید ہے کہ حضرت اقدس دامت برکاتہم شفقت فرماتے ہوئے ان جوابات کے بارے میں اپنی تحقیق سے نوازیں گے کہ چلتی ہوئی سواری میں تکرارِ آیتِ سجدہ سے وجوب کا کیا حکم ہے؟

چلتی ہوئی کار میں ایک سوار آیتِ سجدہ کا تکرار کر رہا ہے تو اس کا حکم وجوبِ سجدۂ تلاوت میں راکب علی الدابہ والا ہے یا راکب فی السفینہ والا؟ نیز اس میں وجہ فرق کیا ہے کہ راکب علی الدابہ پر آیت کے تکرار سے وجوب کا تکرار ہے جبکہ حالتِ نماز میں نہ ہو، اور راکب فی السفینہ پر وجوب کا تکرار نہیں؟

جواب از خیر المدارس ملتان

الجواب

حامداً ومصلیاً ومسلماً

اس سے قبل اس مسئلہ کے متعلق (کہ چلتی ہوئی کار میں آیتِ سجدہ مکرر پڑھنے سے کتنے سجدے واجب ہوں گے؟) جواب میں سوار اور ڈرائیور دونوں کا ایک ہی حکم لکھا گیا تھا، لیکن فقہاء کرام کی عبارات سے ڈرائیور اور سوار کے حکم میں فرق معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص گاڑی کا خود ڈرائیور ہو یعنی براہِ راست گاڑی

اس کے تصرف میں ہو اس کا حکم راکب دابہ کا ہے یعنی تبدیلِ مجلس کی بناء پر اس پر متعدد سجدے واجب ہوں گے۔ اور جو عام سوار ہو یعنی براہِ راست گاڑی اس کے تصرف میں نہ ہو اس کا حکم راکبِ سفینہ کا ہے کہ اس پر مجلس متحد ہونے کی وجہ سے فقط ایک سجدہ واجب ہوگا۔

وفي البحر: أو كانت على دابة فوقفت يبقى خيارها وإن سارت لا، وأطلق المصنف في السير فشمل ما إذا كان الزوج معها على الدابة أو المحمل ولم يكن معها قائد، أما إذا كان في المحمل يقودهما الجمال لا يبطل؛ لأنه كالسفينة في هذه الحال. (٣/٣٥)

وفي عالمكيرية: وإن كانت تسير على دابة أو في محمل فوقفت فهي على خيارها. (١/٣٨٧)

وفي المحمل يقوده الجمال وهما فيه لا يبطل. (١/٣٨٨)

وفي الدر المختار: والفلك لها كالبيت، وسير دابتها كسيرها، حتى لا يتبدل المجلس بجري الفلك، ويتبدل بسير الدابة؛ لإضافته إليها إلا أن تجيب مع سكوته أو يكون في محمل يقودهما الجمال، فإنه كالسفينة.

(٤/٥٥٧ باب تفويض الطلاق)

جواب از دار العلوم کراچی

الجواب ومنه الصدق والصواب

فقہاء کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیلِ مجلس یا تو حقیقتاً اختلافِ مکان کی بناء پر ہوتا ہے یا ایسے فعل کے کرنے سے جو پہلے کام کیلئے قاطع ہے، ان دو امروں میں سے کوئی ایک بھی پایا جائے تو اختلافِ مجلس اور تبدیلِ مجلس کا حکم لگ جائیگا۔

راکب علی الدابۃ اور راکب فی السفینۃ میں فرق یہ معلوم ہوتا ہے کہ رکوب علی الدابہ میں چونکہ اس کے چلنے اور رکنے میں راکب کے تصرف کا نفوذ ہوتا ہے اس لیے اس کے قوائم کو راکب کے پاؤں کی طرح سمجھ کر تبدیلِ مجلس کا حکم لگا دیا جاتا ہے کہ گویا کہ وہ خود چل رہا ہے، جبکہ رکوب فی السفینہ میں اس کے چلنے اور رکنے میں راکب کے تصرف کا نفوذ نہیں ہوتا اس کے چلنے کو راکب کا چلنا نہیں سمجھا جاتا اور تبدیلی مجلس کا حکم

بھی نہیں لگایا جاتا۔

اس فرق کو پیش نظر رکھا جائے تو جو شخص گاڑی میں سفر کر رہا ہو، ڈرائیور نہ ہو اس کا حکم راکب فی السفینہ کی طرح معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ ایسے شخص کا نہ تو حقیقتاً اختلاف مکان ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی ایسا فعل صادر ہوتا ہے جو پہلے کام کیلئے قاطع بنے اور نہ ہی گاڑی کے چلنے اور رکنے میں براہِ راست اس کے تصرف کا نفوذ ہوتا ہے اور گاڑی کے باختیار ڈرائیور کا حکم راکب علی الدابہ کی طرح معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ اگرچہ اس کا نہ تو اختلاف مکان حقیقتاً ہوتا ہے اور نہ اس سے کوئی ایسا فعل صادر ہوتا ہے جو پہلے کام کے لیے قاطع بنے، لیکن اس گاڑی کے چلنے اور رکنے میں براہِ راست اس کے تصرف کا دخل ہوتا ہے اس لیے راکب علی الدابہ کی طرح اس کی مجلس کی تبدیلی کا حکم بھی لگ جائیگا۔

في البحر: فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل. (۲/۱۲٦)

في البدائع: والفرق أن قوائم الدابة جعلت كرجليه حكما؛ لنفوذ تصرفه عليها في السير والوقوف، فكان تبدل مكانها كتبدل مكانه، فحصلت القراءة في مجالس مختلفة، فتعلقت بكل تلاوة سجدة؛ بخلاف السفينة؛ فإنها لم تجعل بمنزلة رجلي الراكب؛ لخروجها عن قبول تصرفه في السير والوقوف، ولهذا أضيف سيرها إليها دون راكبها الخ. (۱/۱۸۲)

وفي المبسوط للسرخسي: فالسفينة في حقه كالبيت، ألا ترى أنه لا يجريها، بل هي تجري به قال الله تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ﴾ وراكب الدابة يجريها حتى يملك إيقافها متى شاء. (۲/۲)

والله سبحانه وتعالى اعلم

احسن الفتاویٰ کے مسئلہ کی تحریر کے وقت توجہ صرف ڈرائیور کی طرف تھی اس لیے راکب دابہ کا حکم تحریر کر دیا۔

سواری کا حکم وہی ہے جو ارسال کردہ فتاویٰ میں ہے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء

دارالافتاء والارشاد ناظم آباد

۲/صفر ۱۴۲۱ھ

آیت سجدہ کے تکرار کی مختلف صورتوں کا حکم

سوال: جناب نے احسن الفتاویٰ ۴/۷۶ پر سواری پر آیت سجدہ کے تکرار کے مسئلہ میں جواباً تحریر فرمایا ہے کہ گھوڑا، اونٹ اور ہر قسم کی گاڑی وغیرہ خشکی کی سواری پر نماز کے اندر آیت سجدہ کا تکرار کیا تو ایک ہی سجدہ واجب ہوگا اور بدون نماز کے تکرار آیت سے تکرار سجدہ واجب ہے، کشتی میں تکرار آیت سے بہر صورت ایک ہی سجدہ واجب ہے خواہ نماز میں ہو یا خارج نماز ہو، کشتی میں عدم تکرار سجدہ کی تعلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحری جہاز اور ہوائی جہاز کا حکم بھی کشتی کی طرح ہے، بعد ان میں تکرار سجدہ احوط ہے۔

جناب نے اس جواب میں ریل گاڑی اور ٹریفک (موٹر، بس، کار) کا حکم مثل دابہ کے قرار دیا گیا ہے، حالانکہ کشتی کے ساتھ ان کی قوی مشابہت ہے، وجوہ مشابہت یہ ہیں۔

① ریل گاڑی میں لیٹنے اور بیٹھنے کی حالت بعینہٖ ایسے ہی ہے جیسے کہ کشتی میں بیٹھنے کی حالت ہوتی ہے۔

② جیسے کشتی کی سیر کشتی کی طرف مضاف ہوتی ہے ایسے ریل گاڑی اور دوسری بڑی ٹریفک کی سیر بھی ان کی طرف منسوب و مضاف ہوتی ہے، مثلاً ریل گاڑی کا سوار یوں نہیں کہتا کہ میں فلاں جگہ پہنچا، بلکہ یوں کہتا ہے کہ ریل گاڑی فلاں جگہ پہنچی۔

③ کشتی، گاڑی، ہوائی جہاز، بحری جہاز سب میں یہ بات ہے کہ جہاں لوگ بیٹھے ہوتے ہیں اس مجلس میں سیر یا طیران کی وجہ سے کوئی تغیر نہیں آتا، زمین کے اعتبار و کنارے کے اعتبار سے تغیر آتا ہے۔

④ علامہ شامی نے قاعدہ لکھا ہے کہ جس جگہ سے کھڑے ہو کر امام کے ساتھ اقتداء صحیح ہو سکتی ہے وہ ایک ہی مجلس اور مکان ہے، مثلاً کشتی اور ریل گاڑی کا باب اقتداء کے مسئلہ میں دونوں برابر ہیں کہ اقتداء دونوں میں صحیح ہو سکتی ہے، بخلاف دابہ کے کہ اس کے ساتھ ریل گاڑی اور دوسری بڑی ٹریفک کی کوئی مشابہت نہیں ہے۔

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

وإذا قرأ هاني السفينة والسفينة تجري يكفيه سجدة واحدة، إذ سير السفينة مضاف إلى السفينة لا إلى راكبها شرعاً و عرفاً. قال تعالى ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ﴾ ويقال: سارت السفينة كذا و كذا مرحلة، وإذ صار السير مضافاً إلى السفينة فالمكان متحد في حق الراكب وإن اختلف في

حق السفينة وفي الدابة السير مضاف إلى الراكب عرفا، يقال: سرت كذا، وكذا فرسخا اليوم، وإذا صار السير مضافا إلى الراكب تبدل المكان حقيقة وحكماً. (۱/۷۸۰)

وفي الشامية: الخلاصة أن كل موضع يصح الاقتداء فيه بمن يصلي في طرف منه يجعل كمكان واحد ولا يتكرر الوجوب فيه، وما لا فلا. (۱/۷۲۷)

البتہ ریل گاڑی کے مختلف ڈبوں کا حکم کشتی کی مانند نہ ہونا چاہیے بلکہ مختلف ڈبوں میں تکرار آیت سجدہ سے تکرار وجوب سجدہ لازم ہونا چاہیے، کیونکہ عرفاً ان کو مختلف مجالس شمار کیا جاتا ہے، یعنی ایک ڈبہ میں پڑھنے کے بعد وہی آیت دوسرے ڈبہ میں پڑھے تو دوسرا سجدہ لازم ہوگا۔ الحاصل ریل گاڑی، بس وغیرہ کشتی کے حکم میں ہونی چاہیے۔

طالب علمانہ شبہ تھا، عرض کر دیا، امید ہے کہ حضرت غور فرمائیں گے اور بندہ کی غلطی ہو تو مطلع فرمائیں گے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

تکرار آیت سجدہ سے تکرار سجدہ دو صورتوں میں واجب ہوتا ہے۔

(۱) تکرار آیت سجدہ امکنۂ مختلفہ میں ہو حقیقۃً وحکماً، جیسے پیدل چلنے والا۔

(۲) تکرار آیت سجدہ امکنۂ مختلفہ میں ہو حکماً، جیسے چھوٹے کمرے کے اندر تعدد مجلس کی صورت میں۔

ریل گاڑی کے ڈبے اور جہاز وغیرہ کو چلنے کی صورت میں اگر حقیقۃً ایک مکان تسلیم کر لیا جائے تو بھی حکماً مکان واحد نہیں جو وجوب تکرار کے لیے شرط ہے کیونکہ حکماً وحدت مکان کے لیے یہ شرط ہے کہ سیر کی اضافت مرکوب کی طرف شرعاً وعرفاً ہو جیسے سفینہ میں ہے، جہاں شرعاً وعرفاً دونوں اعتبار سے اضافت نہ ہوگی وہاں حکماً وحدت مکان ثابت نہ ہوگی۔ ان اشیاء کی طرف اگرچہ عرفاً اضافت سیر پائی جاتی ہے لیکن شرعاً اضافت نہیں، لہٰذا وحدت مکان حکماً نہ ہوگی۔ اسی لیے احسن الفتاوی کے جواب مذکور پر نظر ثانی میں فضائی و بحری جہاز کو بھی شامل واجب قرار دے کر وجوب تکرار سجدہ کا حکم لکھا ہے۔

شرعاً عدم اضافت کی وجہ یہ ہے کہ ان تمام مراکب سے تلف شدہ اشیاء کا ضمان راکب پر واجب ہوتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعاً مرکوب کی طرف اضافت نہیں، ورنہ کشتی کی طرح یہاں بھی تلف شدہ کا

ضمان واجب نہ ہوگا۔

چونکہ وحدتِ مکان حکماً کا مدار اضافتِ السیر الی المرکوب شرعاً و عرفاً دونوں پر ہے، اس لیے علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اضافت وعدمِ اضافت کا فرق وجوبِ ضمان و عدمِ ضمان سے بیان فرمایا ہے، یعنی جہاں ضمان واجب ہے وہاں دونوں اعتبار سے اضافت موجود ہے، جہاں نہیں وہاں اضافتِ سیر نہیں۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى: لأن سيرها مضاف إليه، حتى يجب عليه ضمان ما أتلفت، بخلاف سير السفينة. (رد المحتار: ١/٥٢٢)

تاتارخانیہ کی پیش کردہ عبارت کے شروع میں سفینہ سے متعلق اضافتِ سیر کے بیان میں عرفاً کے ساتھ شرعاً کی تصریح موجود ہے۔

شامیہ کی نقل کردہ عبارت کا تعلق وحدتِ مکان سے بحالتِ عدمِ سیر تو ہو سکتا ہے، وحدتِ حکمی سے قطعاً اس کا تعلق نہیں اور حالتِ سیر میں مکانِ حقیقی سے اس کا تعلق ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٢٩/ ربیع الثانی ١٤١٠ھ

باب صلوٰۃ المسافر

مسافتِ سفر میں تکرارِ سیر غیر معتبر ہے

سوال: ایک استفتاء کے دو مختلف جواب پیشِ خدمت ہیں، قولِ فیصل سے ممنون فرمائیں۔

ایک شخص ''قصور'' نامی شہر میں رہتا ہے، یہ شخص اس ارادے سے ''قصور'' سے نکلا کہ ''قادسیہ'' سے گزر کر ''خالق آباد'' میں اپنا کام ایک ان میں پورا کرکے پھر اسی راستے سے لوٹوں گا اور ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' جاؤں گا۔ یاد رہے ''قادسیہ'' ''قصور'' سے تین میل کے فاصلے پر ہے۔

اب اس میں دو صورتیں ممکن ہیں۔

ایک یہ کہ ''قصور'' سے ''خالق آباد'' اور ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' کا مجموعی فاصلہ مسافتِ سفر سے کم ہے مگر ''خالق آباد'' سے ''قادسیہ'' تک لوٹنے کا فاصلہ اگر شمار کیا جائے تو مسافت پوری ہو جاتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ''قصور'' سے ''خالق آباد'' اور ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' کا مجموعی فاصلہ مسافتِ سفر ہے، اگرچہ ''خالق آباد'' سے قادسیہ تک لوٹنے کا فاصلہ شمار نہ کیا جائے مگر ''قصور'' سے ''خالق آباد'' تک کا فاصلہ مسافتِ سفر نہیں اور اسی طرح ''قادسیہ'' سے ''توحید آباد'' کا فاصلہ بھی مسافتِ سفر سے کم ہے۔

ان دونوں صورتوں میں حکم قصر ہے یا اتمام یا دونوں میں فرق؟

جواب اول:

پہلی صورت میں اتمام کا حکم ہے اور دوسری صورت میں قصر کا حکم ہے۔

وأخذته من قولهم رحمهم الله تعالى: أن يقصد مسيرة ثلاثة أيام ولياليها، وقد يذكرون "مسافة ثلاثة الخ" فالظاهر أن مرادهم الطريق وموضع السير، لا السير نفسه، ويؤيده قول القائلين بالتقدير بالأميال والفراسخ حيث اعتبروا المسافة لا السير، وكذا قوله عليه السلام: لا تقصروا في أقل من أربعة برد. فاعتبر عليه الصلوة والسلام المسافة لا السير. والمسيرة في الصورة الأولى تتم مسافة السفر باعتبار مجموع السيرين أعني مسافة ما بين "قصور" إلى "خالق آباد" ومسافة ما بين "القادسية" إلى "توحيد آباد" وإن وقع الفصل

بين المسافتين بتكرار السير من "خانق آباد" إلى "القادسية" ولم نعتبره.

وفي الصورة الثانية مجموع المسافتين لا يتم مسافة سفر من غير اعتبار تكرار السير، ولا يعتبر تكرار السير من "خانق آباد" إلى "القادسية" لأنه زيادة السير لا زيادة المسير، فافترقت الصورتان في الحكم. والله أعلم

جوابِ ثانی:

دونوں صورتوں میں قصر کرے۔

لو خرج إذا قصد بلدة وإلى مقصده طريقان، أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها، والآخر دونها، فسلك الطريق الأبعد كان مسافراً عندنا.

(بحر ۱۲۹/۲ بحوالہ قاضیخان)

الجوابُ باسمِ مُلہمِ الصَّوَاب

جس طرح خانق آباد سے قادسیہ لاز توحیوآباد کے طریق سے خارج ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں اسی طرح قادسیہ سے خانق آباد جانا بھی طریق توحیوآباد پر نہ ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں اتمام واجب ہے۔

جوابِ ثانی میں ابعد الطریقین سے استدلال اس لیے صحیح نہیں کہ قادسیہ سے خانق آباد تک اور واپس طریق توحیوآباد کی قسم میں داخل ہی نہیں، البتہ خانق آباد سے قادسیہ واپس لوٹنے کی بجائے وہیں سے کسی دوسرے راستے کے ذریعہ توحیوآباد جاتا تو یہ طریق بعید شمار ہوتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

یوم عاشوراء ۱۴۰۳ھ

عورت اپنے والدین کے گھر جا کر قصر کرے گی یا اتمام؟

سوال: کیا شادی کے بعد عورت کے والد کا گھر اس کا اپنا گھر رہتا ہے لہٰذا وہ وہاں اتمام کرے گی؟ یا وہ اپنے والد کے گھر میں مہمان ہوتی ہے لہٰذا قصر کرے گی؟

الجوابُ باسمِ مُلہمِ الصَّوَاب

عورت شادی کے بعد والد کے گھر جا کر مسافر ہوگی، اگر پندرہ دن سے کم قیام کا ارادہ ہے تو قصر پڑھے گی۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: الوطن الأصلي هو موطن ولادته أو تأهله أو توطنه يبطل بمثله إذا لم يبق له بالأول أهل فلو بقي لم يبطل، بل يتم فيهما لا غير.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: قوله: أو توطنه أي عزم على القرار فيه وعدم الارتحال وإن لم يتأهل، فلو كان له أبوان ببلد غير مولده، وهو بالغ ولم يتأهل به فليس ذلك وطنا له، إلا إذا عزم على القرار فيه وترك الوطن الذي كان له قبله. شرح المنية. (رد المحتار: ۲/۱۳۲، وإمداد الفتاوى: ۱/۳۸۸) والله سبحانه وتعالى أعلم

۱۱/ رجب ۱۴۱۵ھ

حائضہ کی نیت اقامت

سوال: بہشتی زیور میں ہے:

"چار منزل جانے کی نیت سے چلی لیکن پہلی دو منزلیں حیض کی حالت میں گزریں تب بھی وہ مسافر نہیں ہے، اب نماز ہو تو پوری چار رکعتیں پڑھے، البتہ حیض سے پاک ہونے کے بعد بھی وہ جگہ اگر تین منزل ہو یا چلتے وقت پاک تھی راستہ میں حیض آ گیا تو وہ البتہ مسافر ہے، نماز مسافروں کی طرح پڑھے۔"

اس پر حاشیہ میں یہ دلیل دی ہے:

طهرت الحائض وبقي لمقصدها يومان تتم في الصحيح.

(شرح التنویر: ۱/۸۳۳)

اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ کی نیت سفر معتبر نہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حائضہ دوران سفر کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ مثلاً حائضہ نے پندرہ دن کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت کی، پانچ دن بعد وہ پاک ہوئی، اب اس کی اقامت کے صرف دس دن رہ گئے، اگر دوران حیض اس کی نیت اقامت معتبر ہو تو یہ اتمام کرے گی اور معتبر نہ ہو تو قصر کرے گی؟ حکم کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

دو وجوہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ کی نیت اقامت معتبر ہے:

① فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اعتبار نیتِ اقامت کی جو متعدد شرائط تحریر فرمائی ہیں ان میں طہارۃ من الحیض کا ذکر نہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہوم عدد حجت ہے۔

② نیتِ سفر معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں انشاء فعل ہوتا ہے، لہٰذا اس کے لیے اہلیت ضروری ہے، بخلاف اقامت کے کہ اس میں ترک فعل ہوتا ہے، اس لیے اس کے لیے اہلیت ضروری نہیں۔

سفر و اقامت میں اس فرق کی تائید مندرجہ ذیل عبارت سے بھی ہوتی ہے:

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى: وإنما اكتفي بالنية في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لما أن في السفر الحاجة إلى الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشي، كالصائم إذا نوى الأفطار لا يكون مفطرا ما لم يفطر، وفي الإقامة الحاجة إلى ترك الفعل، وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة إذا نواه للخدمة.

(البحر الرائق: ٢/١٢٨)

ونحوه في حاشية الشلبي بهامش التبيين (١/٢٠٩) والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٩/جمادى الثانيه ١٤١٦ھ

باب الجمعۃ والعیدین

رائے ونڈ کے قریب تبلیغی اجتماع میں اقامت جمعہ

سوال: گزارش یہ ہے کہ احسن الفتاوی جلد ۴/ ۱۵۲ پر ہے کہ تبلیغی اجتماع کے لیے ایسا میدان جو فنائے مصر میں داخل ہے، اس لیے یہ جگہ فنائے مصر میں داخل ہے الخ اور ص ۱۴۴ پر فنائے مصر کی تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے: ''فنائے مصر وہ مقام جو شہر کی ضروریات کے لیے متعین ہو، مثلاً گھوڑ دوڑ یا جنگی مشق یا فوجی اجتماع کے لیے میدان الخ۔''

① شبہ یہ ہے کہ جب فنائے مصر وہ مقام ہے جو شہری ضروریات کے لیے متعین ہو تو پھر اس مقام میں دوسرے اجتماعات سے روکنا درست نہ ہونا چاہیے، حالانکہ تبلیغی جماعت کے اجتماعات کے سوا کسی دوسرے اجتماع کے لیے اس مقام کو استعمال کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے اور چونکہ یہ مقام تبلیغی جماعت کا مملوک ہے اس لیے ان کو یہ حق حاصل ہے کہ اس جگہ کو دوسرے اجتماع سے روک دے، اس صورت میں یہ مقام شہر کی ضروریات کے لیے تو نہ ہوا، صرف تبلیغی جماعت کی ضروریات کے لیے ہوا تو اس کو فنائے مصر قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، فنائے مصر وہ ہے جو تمام شہر کی ضروریات یا حوائج کے لیے متعین ہو اور سب کو اس کے استعمال کا حق ہو، تبلیغی اجتماع پہلے مسجد میں ہوتا تھا اور اجتماع کی کثرت کی وجہ سے عموماً اجتماع مسجد سے باہر بھی ہوتے تھے، اس میں کچھ قباحت نہیں تھی، جمعہ درست ہوتا تھا، مگر اب چند سالوں سے مسجد سے اجتماع کو ہٹا کر تقریباً دو میل کے فاصلہ پر اپنی مملوک اراضی مزروعہ میں یہ اجتماع کیا جو رہا ہے، یہ مملوکہ اراضی شہری ضروریات کے لیے متعین نہیں ہیں، بلکہ تبلیغی جماعت کا مملوکہ کھیت ہے۔

② حج کا اجتماع مکہ معظمہ کی ضروریات میں سے ہے اور عرفات کا میدان اسی اجتماع کے لیے چھوڑا ہوا ہے، مگر وہاں جمعہ کی اقامت درست نہیں ہے۔

③ تیسری بات یہ ہے کہ ایسے حالات میں جبکہ جمعہ کے لیے شرط فنائے مصر کی مختبر ہو رہی ہے، کیا قوی کی بات یہ نہیں ہے کہ ظہر ادا کی جائے، اور اگر اس پر عمل نہ ہو سکے تو پھر کم از کم یہ بات تو مشکل نہیں ہے کہ جمعہ کے روز کا اجتماع نہ کیا جائے۔ قطع نظر اس سے کہ عمل ہوتا ہے یا نہیں، نفس مسئلہ کی تحقیق مقصود ہے۔ فقط

الجواب حامداً ومصلیاً

(۱) اس میدان کی نوعیت کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱- یہ ہر قسم کی تبلیغ کے لیے وقف ہو، یعنی اہلِ حق میں سے ہر فرد یا ہر جماعت کو ہر وقت اس میں سنت کے مطابق ہر قسم کی تبلیغ کی اجازت ہو، اگرچہ اس کا متولی ہمیشہ تبلیغی جماعت کا کوئی فرد یا افراد ہوں، خواہ عملاً یا بہ تولیت وقف میں مشروط ہو۔

اس صورت میں یہ میدان بلاشبہ فنائے مصر ہے، میرے خیال میں اس کی یہی نوعیت تھی، اس بناء پر اس میں صحتِ جمعہ تحریر کی تھی۔

۲- یہ فردِ واحد یا چند افراد کی ملک ہو، وقف نہ ہو۔

اس صورت میں بلاشبہ یہ فنائے مصر نہیں، لہٰذا اس میں جمعہ جائز نہیں۔

۳- یہ وقف ہو مگر تبلیغی جماعت کے لیے تخصیص مشروط ہو، یعنی تبلیغی جماعت کے سوا کسی دوسرے فرد یا جماعت کو اس میں تبلیغ کرنے کی اجازت نہ ہو، اگرچہ وہ فرد یا جماعت اہلِ حق میں سے ہو اور تبلیغ بھی سنت کے مطابق کرنا چاہے، یہ تخصیص واقف کی طرف سے ہو۔

اس کے حکم میں مجھے تاحال شرحِ صدر نہیں، رجحان اس طرف ہے کہ یہ فنائے مصر نہیں۔ وھو الاحوط۔

(۲) عرفات میں حجاج کا اجتماع مکہ مکرمہ کی ضروریات میں سے نہیں، بلکہ وقوفِ عرفات بذاتِ خود مقصود ہے، اس لیے اس کو فنائے مصر نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) جوابِ سوالِ اوّل میں مذکورہ انواعِ ثلاثہ میں سے اگر نوعِ ثالث کی صورت ہے تو اس میں جمعہ پڑھنے سے احتراز لازم ہے۔

لان الاحتیاط فی باب العبادات واجب۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۰/صفر ۱۴۰۵ھ

تکبیراتِ تشریق کب، کہاں اور کس پر واجب ہیں؟

سوال: ۱- تکبیراتِ تشریق کا شرعی حکم کیا ہے، اور دیہاتوں میں وجوب کے بارے میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور حضرات صاحبینؒ کا جو اختلاف ہے اس مسئلہ میں مفتیٰ بہ اور راجح قول کس کا ہے؟

٢- ہمارے علاقے کے بارے میں مقامی علمائے کرام میں اختلاف ہے، بعض اس کو حکم مصر دیتے ہیں اور بعض قریہ اور تین چار آبادی بھی اس کے حکم مصر ہونے کے کراچی کے مدارس سے آئے ہیں، ایسے علاقہ میں تکبیرات تشریق کا کیا حکم ہوگا؟

امداد الاحکام میں ہے کہ صاحبین کے قول کا مفتیٰ بہ ہونا اختلاف فی الوقت کے متعلق ہے، نہ کہ من یجب علیہم کے متعلق۔

ازراہ کرم مقدورے تفصیل کے ساتھ دلائل شرعیہ سے مزین جواب مطلوب ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

١، ٢- تکبیرات تشریق ہر فرض نماز کے بعد مرد، عورت، مسافر، مقیم، شہری اور دیہاتی پر یکساں واجب ہیں، فرض جماعت سے ادا کرے یا بغیر جماعت کے، نیز امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف (وقت اور من یجب علیہم) دونوں میں ہے اور دونوں میں صاحبین کا قول مفتیٰ بہ ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارات صراحۃً اس پر دال ہیں۔

قال الحصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ:

وقالا بوجوبہ فور کل فرض مطلقا ولو منفردا أو مسافرا أو امرأۃ؛ لأنہ تبع للمکتوبۃ، إلی عصر الیوم الخامس آخر أیام التشریق، وعلیہ الاعتماد والعمل والفتوی فی عامۃ الأمصار، وکافۃ الأعصار.

وقال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ (قولہ: لأنہ تبع للمکتوبۃ) فیجب علی کل من تجب علیہ الصلوۃ المکتوبۃ. بحر. (قولہ: وعلیہ الاعتماد) ھذا بناء علی أنہ إذا اختلف الإمام وصاحباہ فالعبرۃ لقوۃ الدلیل. وھو الأصح، کما فی آخر الحاوی القدسی، أو علی أن قولھما فی کل مسألۃ مروی عنہ أیضا، وإلا فکیف یفتی بقول غیر صاحب المذھب. وبہ اندفع ما فی الفتح من ترجیح قولہ ھنا، ورد فتوی المشایخ بقولھما. بحر.

(شامیۃ: ٢/١٨٠)

قال العلامۃ الملا مسکین رحمہ اللہ تعالیٰ:

(اختلفوا فی مختمہ، فقال ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ: یقطع بعد صلوۃ

العصر من يوم النحر، وهي ثمان صلوات، وبه أخذ الإمام أبو حنيفة ابتداء وانتهاء. وقال علي رضي الله تعالى عنه: يقطع بعد صلوة العصر من آخر أيام التشريق، وهي ثلاثة وعشرون صلوة. وبه أخذ الإمامان ابتداء وانتهاء، لأنه الأكثر والأحوط في العبادات، ورجح الإمام قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لأن الجهر بالتكبير بدعة فكان الأخذ بالأقل أولى احتياطا: وقد ذكروا أن ما تردد بين بدعة وواجب يؤتى به احتياطا، وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطا. محيط وغيره، وهو يقتضي ترجيح قولهما، ولهذا ذكر الاسبيجابي وغيره أن الفتوى على قولهما، وفي الخلاصة: وعليه عمل الناس اليوم. وفي المجتبى: والعمل والفتوى في عامة الأمصار وكافة الأعصار على قولهما. وقال بعد أسطر: (وقالا: هو على كل من صلى المكتوبة) والفتوى على قولهما في هذا أيضا. نهر عن السراج، لأنه شرع تبعا للمكتوبة فيأتيه كل من يؤديها. (فتح المعين: ۱/۳۳۰)

وقال العلامة ابن نجيم:

وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة؛ لأنه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروي. قال في السراج الوهاج والجوهرة: والفتوى على قولهما في هذا أيضا. فالحاصل أن الفتوى على قولهما في آخر وقته، وفي من يجب عليه. (البحر الرائق: ۱/۱٦٦)

وفي الجوهرة:

(قوله: وآخره عقيب صلوة العصر من يوم النحر عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: عقيب صلوة العصر من آخر أيام التشريق)

والفتوى على قولهما، كذا في المصفى، وقال بعد أسطر: (قوله والتكبير عقيب الصلوات المفروضات) هذا على الإطلاق إنما هو قولهما؛ لأن عندهما التكبير تبع للمكتوبة، فيأتي به كل من يصلي المكتوبة، وأما عند أبي حنيفة لا تكبير إلا على الرجال الأحرار المكلفين المقيمين في الأمصار، إذا

من أداء مكتوبة بجماعة في صلاة هذه الأيام، وعلى من يصلي معهم بطريق التبعية (عند أبي حنيفة) وقال أبو يوسف ومحمد: التكبير يتبع الفريضة فكل من أدى فريضة فعليه التكبير، والفتوى على قولهما حتى يكبر المسافر والمرأة ومن صلى وحده. (الجوهرة النيرة: ١/١١٤)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۰/ ربیع الثانی ۱۴۱۱ھ

غیر عربی میں خطبۂ جمعہ واذکارِ صلوٰۃ کی تحقیق

سوال: احسن الفتاوی ۴/۱۶۰، ۱۶۲ میں ایک مفصل فتوی درج ہے جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ خطبۂ جمعہ وعیدین غیر عربی میں پڑھنا جائز نہیں، امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب قول کہ غیر قادر علی العربیۃ کے لیے خطبہ غیر عربی میں جائز ہے، یہ قول مرجوع عنہ ہے۔ نیز امداد الفتاوی ۱/۶۲۹، امداد الاحکام ۱/۶۴۲، ۸ اور جواہر الفقہ ۱/۳۵۲ میں بھی ایسا ہی لکھا ہے۔

اس کے برعکس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم نے اپنے رسالہ "غیر عربی میں خطبۂ جمعہ" میں تاتارخانیہ، درمختار، رد المحتار، منحۃ الخالق، فتح المعین، السعایہ اور آکام النفائس وغیرہ کتب کے مفصل حوالہ جات پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ رجوع فقط قراءۃ بالفارسیۃ کے قول سے ہے، باقی رہے دوسرے اذکار مثلاً تکبیر ذبح، تکبیر تحریمہ، رکوع سجدہ کی تسبیحات، قنوت، تشہد اور خطبۂ جمعہ وغیرہ تو ان میں امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا رجوع ثابت نہیں، ان کے نزدیک قادر علی العربیۃ کے لیے بھی ان تمام اذکار کا غیر عربی میں ادا کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہے اور فقہاء حنفیہ کا فتوی بھی اسی پر ہے۔

احسن الفتاوی وغیرہ کی تحقیق علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر مبنی ہے، جبکہ علامہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس مسئلہ میں تسامح ہوا ہے، صحیح مسئلہ وہی ہے جو باقی اکابر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے تحریر فرمایا ہے۔

حضرت والا سے درخواست ہے کہ مسئلہ پر نظر ثانی فرما کر اپنے فیصلہ سے مطلع فرمائیں، کیونکہ امریکہ وغیرہ میں بعض مقامات پر عربی میں خطبہ پڑھنے والا کوئی میسر نہیں ہوتا، وہاں کے مسلمان نماز جمعہ کے

بارے میں پریشان ہیں کہ صحیح ہوتی ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

جوابِ شبہ دوم

یہ تو صحیح ہے کہ اذکار کے مسئلہ میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا رجوع ثابت نہیں، مگر ان کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اذکار وغیرہ غیر عربی میں پڑھنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر عربی میں پڑھنا اگرچہ ناجائز اور مکروہ تحریمی ہے مگر صحت جمعہ وصحت صلوٰۃ کے لیے کافی ہے، مولانا تقی صاحب زید مجدہم کی تحقیق کا حاصل بھی یہی ہے۔

"کراہت کے ساتھ جائز" کے عنوان سے کراہت تنزیہیہ مراد ہونے کا شبہ ہوتا ہے، جبکہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ تحریمی کا ارتکاب ناجائز ہے، اگر کہیں مطلق کراہت کا ذکر ہو تو اس سے کراہت تحریمیہ ہی مراد ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ کہ حافظ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت اذکار میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے رجوع پر صریح نہیں، بلکہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ رجوع کا تعلق صرف قراءۃ کے مسئلہ سے ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اذکار وقراءۃ دونوں سے ہو، وهذا نصه:

أما الشروع بالفارسية والقراءة بها فهو جائز عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى مطلقا، وقالا: لا يجوز إلا عند العجز، وبه قالت الثلاثة، وعليه الفتوى، وصح رجوع أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلى قولهما.

مگر حافظ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد دونوں مسئلوں میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا رجوع بیان کرنا ہو، جیسا کہ متبادر یہی ہے تو یہ ان کا تسامح ہے، ان کے اتباع میں بعض دیگر فقہاء واکابر علماء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بھی یہی موقف اختیار کر لیا کہ قراءۃ بالفارسیہ کی طرح اذکار بالفارسیہ کا قول بھی امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا مرجوع عنہ قول ہے، جبکہ صحیح یہ ہے کہ قراءۃ بالفارسیہ کے عدم جواز اور غیر معتبر ہونے پر امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع ہو گیا مگر اذکار بالفارسیہ میں اختلاف باقی ہے، یہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قادر کے لیے بالکل ناجائز اور غیر معتبر اور امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگرچہ ناجائز اور مکروہ تحریمی تو ہے مگر صحت جمعہ وصحت صلوٰۃ کے لیے کافی اور معتبر ہے۔

لہٰذا امریکا وغیرہ میں عربی پر قادر کے لیے غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز نہیں، اسی طرح عوام اگر عربی میں خطبہ دینے والے خطیب کے پیچھے جمعہ پڑھ سکتے ہوں تو ان کے لیے غیر عربی میں خطبہ پڑھنے والے

خطیب کی اقتداء میں جمعہ پڑھنا جائز نہیں۔

اس مسئلہ پر سب سے واضح و مفصل بحث حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کی ہے جو علامہ عینی اور دوسرے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی عبارات کو جامع ہے، اس لیے ہم اس کا ضروری حصہ نقل کرتے ہیں:

وبالجملة الذي وضح لي في هذا المقام أنه لم يقم دليل قاطع على اشتراط اللغة العربية في التكبير ليصح به التكبير، بل ظاهر الآية والأحاديث مطلق لا يفيد إلا اشتراط الذكر المطلق، والأحاديث الواردة في هذا الباب القولية والفعلية لا تدل على اختصاص التكبير بالعربي بحيث لا يجزئ غير العربي، بل غاية ما ثبت منه أن النبي ﷺ اكتفى عليه ورغب غيره إليه، وهو إنما يثبت الوجوب أو السنية، لا أنه لا يجزئ التكبير بالفارسية، وإن كانت الأحاديث دالة على اختصاصه بالعربي اختصاصا بالغا إلى حد الاشتراط، فالآية معراة عن هذا الاشتراط، ولا تصلح أخبار الآحاد ناسخة لحكم الكتاب، ولا مقيدة لإطلاق ما في الباب.

ويعلم أن بعض الفقهاء ذكروا رجوع أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلى قولهما في هذه المسألة أيضا، كمسألة القراءة، وأولهم في ما نعلم العيني حيث قال في "رمز الحقائق شرح كنز الدقائق": أما الشروع بالفارسية والقراءة بها فهو جائز عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى مطلقا، وقالا: لا يجوز إلا عند العجز، وبه قالت الثلاثة، وعليه الفتوى، وصح رجوع أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلى قولهما۔ انتهى۔ لكنه ليس صريحا في إثبات الرجوع فيما نحن فيه، بل يحتمل تعلق الرجوع بالقراءة فقط، دون ما نحن فيه.

ومنهم الطرابلسي حيث قال في "البرهان شرح مواهب الرحمن": الأصح رجوعه أي الإمام إليهما في عدم جواز الشروع في الصلوة بالفارسية لغير العاجز عن العربية، وعدم جواز القراءة فيها بالفارسية وغيرها لغير العاجز عن العربية۔ انتهى۔

وظاهر كلامه في الشرح يؤذن بأنه لم يجد رجوعه إلى قولهما في مسألة الشروع نصا صريحا، وإنما استنبطه من ثبوت الرجوع في القراءة استنباطا خفيا، حيث قال بعد ما ذكر روايات الرجوع في القراءة: ويلزم من عدم جواز التلاوة بالفارسية عدم جواز الشروع بها - انتهى.

وفيه نظر ظاهر، فإن عدم جواز التلاوة بالفارسية لكون المأمور تلاوته هو القرآن الموصوف بكونه عربيا، فليس القرآن إلا عربيا، لا فارسيا ولا تركيا ولا هنديا، وليس المأمور به فيما نحن فيه الذكر العربي، بل الأمر مطلق عن تقييد العربي، فلا يلزم من عدم جواز التلاوة بالفارسية عدم جواز الشروع بها، ولا من إثبات الرجوع في تلك المسألة إثبات الرجوع فيها.

ومنهم شيخ زاده حيث قال في "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر": ولو قال بدل التكبير الله أجل أو كبر بالفارسية، صح مطلقا، سواء كان يحسن العربية أولا عند الإمام، وعندهما لا، إلا أن لا يحسن العربية، والأصح رجوع الإمام إلى قولهما - انتهى -

ومنهم حسن الشرنبلالي حيث قال في "مراقي الفلاح" شرح متنه "نور الإيضاح": ويصح الشروع أيضا بالفارسية وغيرها من الألسن إن عجز عن العربية، وإن قدر لا يصح شروعه بالفارسية ونحوها، ولا قراءة بها في الأصح من قولي الإمام موافقة لهما - انتهى -

وقال في موضع آخر: الثامن من شروط صحة التحريمة كونها بلفظ العربية للقادر عليها في الصحيح - انتهى - وقال في موضع آخر: لا يصح الاقتصار على الأنف في السجدة في الأصح، إلا من عذر بالجبهة، لأن الأصح أن الإمام رجع إلى موافقة صاحبيه في عدم جواز الشروع في الصلوة بالفارسية وغيرها لغير العاجز عن العربية، وعدم جواز القراءة فيها بالفارسية وغيرها من أي لسان كان لغير العاجز، وعن جواز الاقتصار في السجود على الأنف - انتهى - وقال في شرح رسالة "در الكنوز": لا يصح

شروعه بالفارسية ولا قراءته بها في الأصح من قولي الإمام إن قدر على العربية. انتهى.

والحق أنه لم يرو رجوعه في مسألة الشروع بل هي على الخلاف، فإن أجلة الفقهاء منهم صاحب "الهداية" وشراحها العيني والسغناقي والبابرتي والمحبوبي وغيرهم، وصاحب "المجمع" وشراحه وصاحب "البزازية" و "المحيط" و "الذخيرة" وغيرهم ذكروا الرجوع في مسألة القراءة فقط، واكتفوا في مسألة الشروع بحكاية الخلاف، وقد تنبه لذلك الحصكفي بعد ما تبع العيني في "خزائن الأسرار شرح تنوير الأبصار"، حيث قال في "الدر المختار شرح تنوير الأبصار": قلت: وجعل العيني الشروع كالقراءة، لا سلف له فيه، ولا سند له يقويه، بل جعله في "التاتارخانية" كالتلبية يجوز اتفاقا، فظاهره كالمتن رجوعهما إليه لا رجوعه إليهما، فاحفظه فقد اشتبه على كثير من القاصرين حتى الشرنبلالي في كل كتبه. انتهى.

وكتب على هوامش نسخة العيني على ما نقله بعضهم: اعلم أيها الواقف على هذا الكلام أن رجوع الإمام إنما ثبت في القراءة بالفارسية فقط، ولم يثبت رجوعه في تكبيرة الافتتاح، بل هي كغيرها من الأذكار على الخلاف، كما حرره شراح "المجمع" وكتب الأصول، وعامة الكتب المعتبرة، وصريح هذا المتن ـ يعني الكنز ـ يفيده كعامة المتون، فلا عليك من العيني، وإن تبعه الشرنبلالي في عامة كتبه. انتهى.

وقال ابن عابدين في "رد المحتار على الدر المختار": قوله: ولا سند له يقويه، أي ليس له أصل يقوي مدعاه، لأن الإمام إنما رجع إلى قولهما في مسألة القراءة، لأن المأمور به قراءة القرآن، وهو اسم للنظم العربي المنظوم بهذا النظم الخاص المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلا متواترا، والأعجمي إنما يسمى قرآنا مجازا، ولذا يصح نفي اسم القرآن عنه، فلقوة دليل قولهما رجع إليه، وأما الشروع بالفارسية فالدليل فيه

للإمام قوي، وهو كون المطلوب في الشروع الذكر والتعظيم، وذلك حاصل بأي لسان كان، نعم لفظ الله أكبر واجب للمواظبة عليه لا فرض.

قوله: ظاهره كالمتن رجوعهما إليه، كونهما رجعا إلى قوله في الشروع لم ينقله أحد، وإنما المنقول حكاية الخلاف، وأما ما في "التاتار خانية" غير صريح في تكبير الشروع، بل هو يحتمل تكبير الشروع والذبح، بل الثاني أولى، لأنه قرنه مع الأذكار الخارجة عن الصلوٰة حيث قال: وفي "شرح الطحاوي": ولو كبر بالفارسية أو سمي بالفارسية عند الذبح أو لبى عند الإحرام بالفارسية أو بأي لسان كان، سواء كان يحسن العربية أولا، جاز بالاتفاق. انتهى كلامه. (آكام النفائس في الأذكار بلسان الفارس صـ ١٤ مندرجه مجموعه رسائل اللكنوي: ٤/٣٤٦)

وقال في موضع آخر:

تنبيه: قد صرحوا في بحث التكبير بأن يكره الشروع بغير لفظ التكبير لثبوت مواظبة النبي ﷺ عليه بلفظ العربي، وكذا صرحوا في بحث القراءة أنه يجوز ويكره بغير العربي، وكذلك يقال في سائر أذكار الصلوٰة أنها وإن جازت بغير العربية لكن لا تخلو عن الكراهة، لأن النبي ﷺ قد دوام على العربية في سائر الأذكار، وكذا أصحابه الأخيار، ومن المعلوم أن منهم من كان فارسيا وعجميا، ومنهم من تعلم لسانا سريانيا، ومع ذلك فلم ينقل عن أحد منهم أنه بدل ذكرا من أذكار الصلوٰة بالفارسية أو بغيرها من اللغات الغير العربية، فيكون المداومة عليها سنة مؤكدة، وما يخالف السنة المؤكدة يكون مكروها أشد كراهة، فاحفظ هذا، فإن أكثر الناس عنه غافلون، وبقول الفقهاء "يجوز ويصح ويجزئ، وأمثال ذلك" مغترون، ولا يدرون أن نفس الإجزاء والصحة أمر آخر والخلو عن الكراهة شيء آخر. (أيضا: صـ ٣٩) والله سبحانه تعالى أعلم

١١ / ربيع الأول ١٤٢٢هـ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ

ضمیمہ

النخبۃ فی مسئلۃ الخطبۃ والجمعۃ

حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب

* جمعہ کے لیے مصری شرط کی تحقیق اور مصر کی تحدید
* مصر کی تعریف میں فقہاء کے مختلف اقوال کی توضیح و تطبیق
* اُصولِ افتاء اور قواعدِ مذہب کی روشنی میں مفتیٰ بہ قول کی وضاحت
* مختلف فتاویٰ کی اصلاح و تنقید

ضمیمہ

النخبة في مسألة الجمعة والخطبة

سوال: کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ کے بارے میں کہ ایک گاؤں جس کی آبادی تقریباً دو ہزار کی ہے اور اس گاؤں میں آٹھ عدد مسجدیں ہیں، جن میں تین عدد بڑی مسجدیں ہیں اور تینوں مسجدوں میں علیحدہ علیحدہ جمعہ ادا کیا جاتا ہے، مذہبی اختلاف کی وجہ سے ایک جگہ مل کر جمعہ ادا نہیں کرتے اور دو مسجدوں میں تقریباً جمعہ ادا کرنے والے کچھ تو قابلیت رکھتے ہیں اور ایک تیسری مسجد میں جو جمعہ ادا کیا جاتا ہے وہ ادا کرنے والے بے علم ہیں، صرف حافظ!

مذکورہ گاؤں پر سب پکی سڑک ہے جہاں بسوں کی آمد و رفت رات دن رہتی ہے، آٹھ عدد دکانیں پرچون کی، دو کپڑے کی اور ایک ڈاکٹر کی ہے اور ہفتہ میں ایک بار گوشت بکتا ہے، ڈاکخانہ بھی ہے۔

آپ مدلل طور پر شریعت محمدی کے مطابق جواب تحریر فرمائیں کہ مذکورہ آبادی اور مسجدوں میں جمعہ ادا ہو سکتا ہے یا نہیں؟

بعض علماء اختلاف کرتے ہیں کہ مذکورہ آبادی میں جمعہ ادا نہیں ہو سکتا، شہر یا قصبہ کا ہونا شرط ہے، اس لیے مذکورہ گاؤں والے پریشان ہیں کہ کیا کیا جائے، یہاں شہر بھی کوئی نزدیک نہیں کہ جہاں جا کر جمعہ ادا کریں۔ بینوا توجروا۔

جواب اول:

جس گاؤں میں تین مسجدیں آباد ہوں اس شہر میں جمعہ درست ہے اور جس شہر میں آٹھ مسجدیں ہیں اس میں جمعہ کے جواز میں کیا اختلاف ہو سکتا ہے؟ بالکل جمعہ درست ہے۔ واللہ اعلم

جواب ثانی:

جمعہ کی صحت ادا کے لیے ہمارے علماء احناف نے مصر کو شرط قرار دیا ہے، بناء بریں چھوٹی بستیوں میں جمعہ ادا نہیں ہوگا، صرف مصر یعنی شہر میں جمعہ ادا ہوگا، مصر کی تعریف کہ جس سے چھوٹی بستیاں اور شہر میں تمیز ہو جائے اس میں علماء احناف کی جانب سے اختلاف کثیر پایا گیا ہے، متاخرین علماء کرام نے جو مصر کی تعریف کی ہے وہ یہ ہے:

---

۱ مجموعہ الفتاوی - علامہ لکھنوی

"درمختار ۲/۱۳۲ المصر وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها."

یعنی مصر وہ شہر ہے جس کی بڑی مسجد میں اس شہر کے بالغ لوگ سما نہ سکیں، یہ تعریف صاحب تنویر الابصار متن درمختار نے کی ہے، درحقیقت یہی تعریف صاحب وقایہ نے کی ہے اور اسی پر اکثر فقہاء کرام کا فتویٰ ہے، جیسا کہ درمختار ۲/۱۳۲ اور شرح وقایہ میں ہے:

"وعليه فتوى أكثر الفقهاء."

اور اس کی علت انہوں نے بیان کی ہے:

"لظهور التواني في الأحكام."

یعنی احکام شرع میں بوجہ ظاہر ہونے سستی کے۔

اور علامہ شامی نے اس کی تائید میں علامہ ابو شجاع کا مشہور قول نقل کیا ہے۔

"ردالمحتار ۲/۱۳۲: قال أبو شجاع: هذا أحسن ما قيل فيه."

یعنی مصر کی تعریف میں جو کچھ کہا گیا ہے ان میں سے یہ تعریف بہت اچھی ہے۔

مزید براں صاحب الولوالجیہ نے اس تعریف کی صحت بھی کی ہے، جبکہ علامہ شامی نے اس کو بھی نقل کیا ہے:

"وفي الولوالجية وهو صحيح."

نیز علامہ شامی نے تائید اً یہ بھی کہا ہے:

"هذا صدق على كثير من القرى."

یعنی یہ تعریف بہت شہروں پر صادق آتی ہے۔

فتاویٰ دارالعلوم جلد پنجم میں بھی اس کی تائید موجود ہے، ان کی عبارت یہ ہے:

"البتہ ان میں جو جگہ اور بستی ایسی ہو کہ اس میں آبادی کم از کم دو ہزار آدمیوں کی ہو اور اس میں بازار و دکانیں ہوں اور عرفاً وہ شہر یا قصبہ یا بڑا گاؤں سمجھا جاتا ہو اس میں جمعہ صحیح ہے۔ صاحب درمختار کی تعریف: "ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها" بے شک اوسع ہے۔

آگے اسی صفحہ پر فرماتے ہیں:

"بہر حال بایں ہمہ جس جگہ درمختار کی یہ تعریف صادق آجائے اور بہت سے فقہاء کے فتاویٰ کی بناء پر اس جگہ جمعہ کر لیا جائے تو گنجائش ہے۔ كما في الدر المختار وعليه فتوى أكثر الفقهاء فقط.

نیز اسی کی تائید میں مفتی اعظم مفتی کفایت اللہ صاحب مرحوم کا فتویٰ موجود ہے۔ سوال و جواب درج ذیل ہے:

سُوال:

"گاؤں میں جمعہ پڑھنے سے گناہ لازم نہیں آتا اور ظہر اس کے ذمہ سے ساقط ہوتی ہے یا نہیں؟ اور جو مصر کی شرح وقایہ میں تعریف لکھی ہے معتبر ہے یا نہ؟

جَواب:

اگر آپ کے موضع میں عرصہ سے جمعہ ہو رہا ہے اور متعدد مساجد یا دو سے زائد مسجدیں ہیں اور ان میں سے بڑی مسجد میں موضع کے مکلف بالجمعہ اشخاص نہ سما سکیں تو وہاں جمعہ پڑھتے رہنے میں مضائقہ نہیں اور فرض ان سے ساقط ہو جائے گا شرح وقایہ کی یہ تعریف قابل عمل ہے۔ (کفایۃ المفتی ۳/۱۸۶)

آپ کے نائب مفتی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

جَواب:

موضع محلت میں جمعہ کی نماز پڑھنی بنا بر فتویٰ متاخرین فقہاء حنفیہ کے جائز ہے، کیونکہ جو تعریف مصر کی متاخرین فقہاء حنفیہ نے کی ہے اور مجتبیٰ یہی اکثر فقہاء کے نزدیک تعریف ہے۔

"المصر، وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها، وعليه فتوى أكثر الفقهاء (مجتبى) لظهور التواني في الأحكام."

(تنویر الأبصار والدر المختار علی هامش رد المختار: ۱/۵۸۹)

تو اس تعریف مذکورہ کی یہ بستی بحسب بظاہر مصداق ہے اور اگر بالفرض مصداق نہ بھی ہو تو قدیم جمعہ احیاء تو کم شدہ کو روکنا نہیں چاہیے۔

مندرجہ بالا بیانات کے پیش نظر بستی مذکورہ جو سوال میں ذکر کی گئی ہے اس پر مصر کی تعریف صادق آتی ہے لہٰذا اس میں جمعہ پڑھنا صحیح ہے۔

جواب ثالث:

اختلاف والے علماء یہ کہتے ہیں قرآن مجید کے اشارات:

﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ ..... وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا﴾

اور حدیث شریف میں تصریح:

"لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع"

جمعہ وعیدین صرف جامع شہر میں ہیں۔

مذکورہ جگہ نہ شہر ہے نہ شہر کے حکم میں ہے، چار ہزار سے کم آبادی ہے، نماز جمعہ وعید معاف ہے، اگر پڑھیں گے تو مکروہ تحریمی ہوگا، اور ظہر ترک کرنے کا جرم ہوگا، سب کو ظہر پڑھنا فرض ہے۔

اگر شوق ہو تو تقریر کر لیا کریں مگر نماز چار رکعت ہی ہے۔

یہ استفتاء دو تین مختلف جوابات پر مشتمل ہے، ارسال خدمت ہے، براہ کرام ان کو بغور مطالعہ فرما کر تسلی بخش جوابات عنایت فرمائیں۔

الجواب باسم ملهم الصواب

تمہید:

> یہ جواب حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ کے نائب دار الافتاء حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب دامت برکاتہم نے تحریر فرمایا تھا اور حضرت والا رحمہ اللہ تعالیٰ نے ملاحظہ فرما کر تصویب فرمائی تھی، بلکہ احسن الفتاوی کے بعض مسائل میں اس کا حوالہ بھی دیا ہے۔ از مرتب

جمعہ فی القریٰ سے متعلق فقیہ العصر شیخ الاسلام نفع اللہ المسلمین بطول حیاتہ کی تحقیق انیق رسالہ "النجبة في مسألة الجمعة والخطبة" مندرجہ "احسن الفتاوی" جلد چہارم میں آچکی ہے، مگر محسوس ہوا کہ سطحی نظر اسے سمجھنے سے قاصر ہے، اس لیے اس تحقیق کی توضیح وتسہیل مع مزید حوالہ جات پیش کی جارہی ہے۔

پہلے عبارات فقہیہ، پھر ان سے ثابت ہونے والے احکام، پھر نفس سوال استفتاء، پھر تینوں جوابات پر بقدر ضرورت تبصرہ اور آخر میں "خلاصۂ کلام" لکھا جائے گا جس میں اصل سوال کا مختصر جواب ہے۔ واللہ الموفق

نصوص الفقهاء رحمهم الله تعالى:

(۱) قال الإمام الكبير شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى:

وظاهر المذهب في بيان حد المصر الجامع أن يكون فيه سلطان أو قاض لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وقال بعض مشايخنا رحمهم الله تعالى: أن يتمكن كل صانع أن يعيش بصنعته فيه، ولا يحتاج فيه إلى التحول إلى صنعة أخرى، وقال ابن شجاع رحمه الله تعالى: أحسن ما قيل فيه أن أهله بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك، حتى احتاجوا إلى

بناء مسجد الجمعة. (المبسوط: ٢/٢٣)

(٢) وقال ملك العلماء الإمام الكاساني رحمه الله تعالى بعد نقل الأقاويل:

وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون إليه في الحوادث، وهو الأصح. (بدائع الصنائع: ١/٢٦٠)

(٣) وقال المحقق المجتهد الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى:

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، ووال ينصف المظلوم من الظالم، وعالم يرجع إليه في الحوادث، وهذا أخص مما اختاره المصنف. قيل: وهو الأصح.

وفسر قول صاحب الهداية: "وهو الظاهر" بقوله "أي من المذهب" (فتح القدير: ١/٤١٠)

(٤) وقال شيخ الإسلام الإمام المرغيناني رحمه الله تعالى:

والمصر الجامع كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود. وهذا عن أبي يوسف رحمه الله تعالى، وعنه أنهم إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم، والأول اختيار الكرخي، وهو الظاهر، والثاني اختيار الثلجي. (الهداية: ١/١٦٨)

(٥) وقال الإمام أكمل الدين البابرتي رحمه الله تعالى:

والأول اختيار الكرخي، وهو ظاهر الرواية، وعليه أكثر الفقهاء، والثاني اختيار أبي عبد الله الثلجي. (العناية بهامش الفتح: ١/٤١٠)

(٦) وقال العلامة فخر الدين الزيلعي رحمه الله تعالى:

قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، ووال ينصف المظلوم من ظالمه، وعالم يرجع إليه في

الحوادث. وهو الأصح. (تبيين الحقائق: ١/٢١٧)

(٧) وقال الإمام المجتهد في المسائل قاضيخان رحمه الله تعالى:

ولا يكون الموضع مصرا في ظاهر الرواية إلا أن يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الأحكام، وبلغت أبنيته أبنية منى.

(الفتاوى الخانية بهامش الهندية: ١/١٧٤)

(٨) وقال العلامة زين الدين ابن نجيم المصري رحمه الله تعالى في حد المصر المذكور:

هو ظاهر المذهب، كما ذكره الإمام السرخسي (إلى أن قال) واسقط في الظهيرية الأمير فقال: المصر في ظاهر الرواية أن يكون فيه مفت وقاض الخ (إلى أن قال) وفي حد المصر أقوال كثيرة، اختاروا منها قولين: أحدهما ما في المختصر، ثانيهما ما عزوه لأبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه بلدة كبيرة. (إلى قوله) قال في البدائع: وهو الأصح، وفي المجتبى: وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه ما إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم. وعليه فتوى أكثر الفقهاء، وقال أبو شجاع: هذا أحسن ما قيل فيه، وفي الولوالجية: وهو الصحيح.

(البحر الرائق: ٢/١٤٠)

(٩) وقال الفقيه الشيخ إبراهيم الحلبي رحمه الله تعالى:

ثم اختلفوا في تفسير المصر اختلافا كثيرا، والفصل في ذلك أن مكة والمدينة مصران تقام بهما الجمعة من زمنه عليه الصلاة والسلام إلى اليوم، فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر، فكل تفسير لا يصدق على أحدهما فهو غير معتبر، حتى التعريف الذي اختاره جماعة من المتأخرين، كصاحب الوقاية والمختار وغيرهما، وهو ما لو اجتمع أهله في أكبر مساجده، لا يسعهم، فإنه منقوض بهما؛ إذ مسجد كل منهما يسع أهله وزيادة، ولم يعلم أن مكة والمدينة كانت في زمن النبي

عليه الصلاة والسلام والصحابة أكثر مما هي الآن، ولأن مسجدهما كان أصغر مما هو الآن، فلا يعتبر هذا التعريف، وبالأولى لا يعتبر تعريفه بما يعيش فيه كل محترف (إلى أن قال):

والحد الصحيح ما اختاره صاحب الهداية أنه الذي له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود. وتزييف صدر الشريعة له عند اعتذاره عن صاحب الوقاية حيث اختار الحد المتقدم ذكره لظهور التواني في أحكام الشرع سيما في إقامة الحدود في الأمصار، مزيف بأن المراد القدرة على إقامة الحدود، على ما صرح به في تحفة الفقهاء عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق (إلى قوله) وهذا هو الأصح إلا أن صاحب الهداية ترك ذكر السكك والرساتيق بناء على الغالب. (إلى قوله): فالحاصل أن أصح الحدود ما ذكره في التحفة، لصدقه على مكة والمدينة، وأنهما هما الأصل في اعتبار المصرية. (الشرح الكبير: ص ٥١١)

(١٠) وقال العلامة طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى:

وفي حد المصر الجامع أقوال: قال بعضهم: أن يعيش كل محترف الخ ثم ذكر ما روي عن ابن شجاع رحمه الله تعالى (إلى أن قال) قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى: في ظاهر المذهب عندنا أن يكون فيه سلطان الخ. (خلاصة الفتاوى: ١/٢٠٧)

(١١) وقال المحقق عبد الرحمن المدعو بشيخ زاده رحمه الله تعالى:

والمصر كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود، هذا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى في رواية، وهو ظاهر المذهب على ما نص عليه السرخسي، وهو اختيار الكرخي والقدوري (إلى أن قال) (وقيل) قائله صاحب الوقاية وصدر الشريعة وغيرهما (ما لو اجتمع أهله في أكبر مساجده لا يسعهم) هذه رواية أخرى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى، وهو

اختيار الثلجي، وإنما أورد بصيغة التمريض؛ لأنهم قالوا:

"إن هذا الحد غير صحيح عند المحققين."

مع أن الأول يكون ملائما بشرط وجود السلطان ونائبه ومناسبا لما قاله الإمام رحمه الله تعالى: المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق (إلى قوله) وفي الغاية: وهو الصحيح. (مجمع الأنهر: ١/١٦٦)

(١٢) وكذا قال الإمام الحصكفي رحمه الله تعالى في "الدر المنتقى بهامش المجمع: ١/١٦٦" إلا أنه ذكر أيضا أن فتوى أكثر الفقهاء على قول ابن شجاع.

(١٣) وقال الشارح ملا مسكين رحمه الله تعالى:

(وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود) وهذا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى. وهو الصحيح.

(شرح الكنز لملا مسكين بهامش فتح المعين: ١/٣١١)

(١٤) وقال العلامة السيد محمد أبو السعود المصري رحمه الله تعالى:

(قوله وهذا عند أبي يوسف) وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: كل بلدة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، ووال ينصف المظلوم من ظالمه، وعالم يرجع إليه في الحوادث. وهو الأصح. مظهر الحقائق (قوله: وهو الصحيح) وظاهر الرواية، وعليه أكثر الفقهاء. حموي. وفي النهر عن الهداية أنه ظاهر المذهب. (فتح المعين: ١/٣١١)

(١٥) وقال الحافظ الملا علي القاري رحمه الله تعالى الباري بعد ذكر تعريف تنفيذ الأحكام:

قال في الهداية: وهو الظاهر أي من المذهب. وعليه أكثر الفقهاء. وبعد ذكر تعريف عدم سعة أكبر المساجد أهله قال: وفيه إشكال، حيث لم يصدق على المساجد الثلاثة؛ ثم أجاب بما ذكره يقدح بشأنه، وقد أشار إلى ضعفه حيث قال: الأظهر (إلى قوله) وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى:

كل بلد بها سكك وأسواق، ووال لدفع المظالم، وعالم يرجع إليه في الحوادث. قيل: وهو الأصح الخ. (شرح النقاية: ١/٢٨٩)

(١٦) قال العلامة السيد الطحطاوي رحمه الله تعالى بعد ذكر تعريف ابن شجاع والثناء عليه من الولوالجية وبرهان الشريعة:

قال القهستاني بعد ذكر التعريف السابق (عدم سعة أكبر المساجد): إلا أنهم قالوا: إن هذا الحد غير صحيح عند المحققين.

والحد الصحيح المعول عليه أنه مدينة تنفذ فيها الأحكام، وتقام فيها الحدود كما في الجواهر اهـ. (حاشية الطحطاوي على الدر: ١/٣٣٩)

(١٧) قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى:

المصر وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين بها، وعليه أكثر الفقهاء، مجتبى؛ لظهور التواني في الأحكام، وظاهر المذهب، أنه كل موضع له أمير وقاض يقدر على إقامة الحدود. (ردالمحتار: ٢/١٣٧)

(١٨) وقال خاتمة المحققين العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

(قوله: وعليه فتوى أكثر الفقهاء) وقال أبو شجاع: هذا أحسن ما قيل فيه. وفي الولوالجية: وهو صحيح. بحر. وعليه مشى في الوقاية ومتن المختار وشرحه، وقدمه في الدرر على القول الآخر. وظاهره ترجيحه، وأيده صدر الشريعة بقوله: لظهور التواني في أحكام الشرع سيما في إقامة الحدود. (قوله: وظاهر المذهب الخ) قال في شرح المنية: والحد الصحيح ما اختاره صاحب الهداية أنه الذي له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود. وتزييف صدر الشريعة له عند اعتذاره عن صاحب الوقاية؛ حيث اختار الحد المتقدم، لظهور التواني ـ مزيف بأن المراد القدرة على إقامتها على ما صرح به في التحفة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم (إلى قوله) وهذا هو الأصح (قوله: يقدر الخ) وفي

التعبير بمقدور على صدر الشريعة، وفي شرح الشيخ إسمعيل عن الدهلوي: ليس المراد تنفيذ جميع الأحكام بالفعل؛ إذ الجمعة أقيمت في عهد أظلم الناس وهو الحجاج، وإنه ما كان ينفذ جميع الأحكام، بل المراد - والله أعلم - اقتداره على ذلك اهـ وقال مثله في حاشية أبي السعود عن رسالة العلامة نوح أفندي (إلى قوله) فتعين كون المراد الاقتدار على تنفيذ الأحكام الخ. (ردالمحتار: ٢/١٣٧)

(١٩) وفي الفتاوى الهندية:

ولأدائها شرائط في غير المصلي منها: المصر، هكذا في الكافي، والمصر في ظاهر الرواية الموضع الذي يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الأحكام، وبلغت أبنيته أبنية منى، هكذا في الظهيرية وفتاوى قاضيخان. وفي الخلاصة: وعليه الاعتماد، كذا في التتارخانية، ومعنى إقامة الحدود القدرة عليها، هكذا في الغياثية.

(الفتاوى الهندية: ١/١٤٥)

(٢٠) وقال العلامة المخدوم محمد جعفر السندي رحمه الله تعالى بعد ذكر ما في الهندية:

في الغياثية: قال شمس الأئمة السرخسي: ظاهر المذهب أن المصر الجامع ما فيه جماعات، وأسواق التجارات وسلطان أو قاض يقيم الحدود وينفذ الأحكام أي يقدر على ذلك.

(المتانة في مرمة الخزانة: صـ ٢٦٧)

(٢١) وقال خاتمة المحدثين إمام العصر السيد محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله تعالى:

اعلم أن القرية والمصر من الأشياء العرفية التي لا تكاد تنضبط بحال، وإن نص؛ ولذا ترك الفقهاء تعريف المصر على العرف، كما ذكره في البدائع، وإنما توجهوا إلى تحديد المصر الجامع، فهذه الحدود كلها بعد

كونها مصرا، فإن المصر الجامع أخص من مطلق المصر، فقد يتحقق المصر ولا يكون جامعا.

ورأيت في عبارة المتقدمين أنهم إذا يذكرون الاختلاف في حدود المصر يجعلونه في الجامع ويقولون: اختلفوا في المصر الجامع الخ فتنبهت منه أنهم لا يعنون به تعريف مطلق المصر والناس لما لم يدركوا أمرهم طعنوا في تلك الحدود.

فمنها ما قال ابن شجاع: إن كان أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك فقالوا: إنه يصدق على أكثر القرى، ولا يصدق على المسجد الحرام ـ أعزه الله وأدام حرمته ـ فنقضوا عليه طردا وعكسا، ولم يتفقهوا مراده أيضا، فإن هذا التعريف ليس للمصر بل للمصر الجامع.

وحاصله أن المصر الجامع هو الذي يكثر أهله بحيث لا تسعهم مساجدهم فيحتاجون إلى بناء مسجد آخر يسعهم، وهو الذي بناه صاحب العناية فقال: قال ابن شجاع: أحسن ما قيل فيه: إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك، حتى احتاجوا إلى بناء مسجد آخر للجمعة، وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة اهـ فتفكر في لفظ حتى احتاجوا الخ ثم قال: وأولى الحدود ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى

كل بلدة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق الخ.

(فيض الباري: ٢/ ٣٢٩)

(٢٢) وقال المحدث الجليل محمد بدر عالم الميرتهي رحمه الله تعالى:

عن سفيان الثوري: المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الأمصار المطلقة، كذا في البدائع.

وبالجملة الحدود كلها رسوم على اصطلاح أهل العقول، فهي إذن

بالعوارض، وتلك تتبدل بحسب الأمصار والأعصار فلزم أن يختلف تعريف المصر أيضا. وليس من قبيل الحدود المنطقية لتطرد وتنعكس في الأزمان كلها. والله تعالى أعلم بالصواب.

(البدر الساري على فيض الباري: ١/٣٢٩)

(٢٣) قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى:

وجازت الجمعة بمنى في الموسم فقط؛ لوجود الخليفة أو أمير الحجاز أو العراق أو مكة، ووجود الأسواق والسكك.

(ردالمحتار: ٢/١٤٤)

(٢٤) وقال المحقق الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى:

ولهما أنها أي منى تتمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ويقيم الحدود، والأسواق والسكك، قيل فيها: ثلاث سكك الخ.

(فتح القدير: ١/٤١١)

(٢٥) وقال العلامة الأكمل البابرتي رحمه الله تعالى:

ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والأبنية والأسواق. (العناية بهامش الفتح: ١/٤١١)

وكذا قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى

(الدر المنتقي بهامش المجمع: ١/١٦٨)

والعلامة ابن النجيم رحمه الله تعالى. (البحر الرائق: ٢/١٤٢)

والعلامة الزيلعي رحمه الله تعالى: (تبيين الحقائق: ١/٢١٨)

والعلامة الشلبي رحمه الله تعالى. (حاشية الشلبي على التبيين: ١/٢١٨)

(٢٦) وقال العلامة الرافعي رحمه الله تعالى:

فإنها (أي منى) تتمصر أيام الموسم لأن لها بناء، وتنقل إليها الأسواق، ويحضرها وال وقاض اهـ منح. (التحرير المختار: ١/١١١)

(٢٧) وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

وعبارة القهستاني تقع فرضا في القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق. (ردالمحتار: ۲/۱۳۸)

(۲۸) وقال البدر العيني رحمه الله تعالى:

وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى: هو بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق الخ. (البناية شرح الهداية: ۳/۵۲)

(۲۹) وقال العلامة الشرنبلالي رحمه الله تعالى:

ولما كان الحد مختلفا فيه على أقوال كثيرة ذكر الأصح منها فقال والمصر عند أبي حنيفة (كل موضع) أي بلد (له مفت) يرجع إليه في الحوادث (وأمير) ينصف المظلوم من الظالم (وقاض) مقبول بها (إلى قوله) (وبلغت أبنيته) قدر (أبنية منى) وهذا (في ظاهر الرواية) قاله قاضيخان. وعليه الاعتماد. (مراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي: ص ۲۷۹)

(۳۰) وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

(قوله: ولما كان الحد مختلفا فيه على أقوال كثيرة) الفصل في ذلك أن مكة والمدينة مصران تقام بهما الجمعة من زمنه ﷺ إلى اليوم، فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر. وكل تفسير لا يصدق على أحدهما فهو غير معتبر، كقولهم: هو ما لا يسع أهله أكبر مساجده.

(قوله: عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) صرح به في التحفة، ورواه الحسن عنه في كتاب الصلاة، كذا في غاية البيان، وبه أخذ أبو يوسف رحمه الله تعالى، وهو ظاهر المذهب. كما في الهداية، واختاره الكرخي والقدوري، وفي العناية: وهو ظاهر الرواية، وعليه أكثر الفقهاء.

(قوله يقيم الحدود) المراد به القدرة على ذلك كما صرح به في التحفة عن الإمام، فتزييف صدر الشريعة بظهور التواني في الأحكام، لا سيما في إقامة الحدود في الأمصار ـ مزيف كما في الحلبي.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: ص ۲۷۹)

أصول الإفتاء المتعلقة بالمسألة

قال خاتمة المحققين العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

إن الواجب على من أراد أن يعمل لنفسه أو يفتي غيره أن يتبع القول الذي رجحه علماء مذهبه، فلا يجوز له العمل أو الإفتاء بالمرجوح.

(رسائل ابن عابدين: ١/١٠)

وقال أيضا:

وكلام القرافي دال على أن المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والإفتاء بغير الراجح؛ لأنه اتباع للهوى. وهو حرام إجماعا.

وقال أيضا:

اتباع الهوى حرام، والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع.

وقال في كتاب الأصول للمصري: من لم يطلع على المشهور من الروايتين أو القولين فليس له التشهي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح.

وقال الإمام أبو عمر في آداب المفتي: اعلم أن من يكتفي بأن يكون فتواه أو عمله موافقا لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح، فقد جهل وخرق الإجماع.

(رسائل ابن عابدين: ١/١١)

وقال أيضا:

فحيث علمت وجوب اتباع الراجح من الأقوال، وحال المرجح له تعلم أنه لا ثقة بما يفتي به أكثر أهل زماننا بمجرد مراجعة الكتب المتأخرة، ثم قال ما معناه:

قال شيخنا صالح الجينيني: إنه لا يجوز الإفتاء من هذه الكتب (أي الدر المختار، والنهر، وشروح الكنز للعيني) إلا إذا علم المنقول عنه،

والاطلاع على مأخذها، هكذا سمعته منه، وهو علامة في الفقه مشهور والعمدة عليه. (الرسائل: ١/١٣)

وقال أيضًا:

قال العلامة الطرسوسي في أنفع الوسائل: إن القاضي المقلد لا يجوز له أن يحكم إلا بما هو ظاهر الرواية، لا بالرواية الشاذة، إلا أن ينصوا على أن الفتوى عليها انتهى. (الرسائل: ١/١٦)

وقال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى:

ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه، والمرجوع عنه لم يبق قولا للمجتهد، كما ذكروه انتهى.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى بعد نقل ما في البحر:

وقدمنا عن أنفع الوسائل أن القاضي المقلد لا يجوز له أن يحكم إلا بما هو ظاهر الرواية لا بالرواية الشاذة الخ. (مجموعة الرسائل: ١/٣٥)

وقال رحمه الله تعالى:

الخامس ما إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر، قال في البحر من كتاب الرضاع: الفتوى إذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية، وفيه من باب المصرف: إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليه اهـ. (مجموعة الرسائل: ١/٤٠)

وقال في ردالمحتار:

فحيث علمت أنه ظاهر الرواية وأنه نص عليه محمد رحمه الله تعالى ورووه عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ظهر أنه الذي عليه العمل، وإن صرح بأن المفتي به خلافه (ثم قال) وقوله: لفظ الفتوى الخ قد يقال بمنع عمومه الخ. (ردالمحتار: ٥/٦٩٢)

وقال العلامة قاسم في تصحيحه: إن الحكم والفتوى بما هو مرجوح خلاف الإجماع (إلى أن قال) وقال صاحب البحر في بعض رسائله: أما

القاضي المقلد فليس له الحكم إلا بالصحيح المفتى به في مذهبه.

(ردالمحتار: ٥/ ٤٠٨)

وفي الفتاوى السراجية:

ثم الفتوى على قول أبي حنيفة، ثم بقول أبي يوسف، ثم بقول محمد رحمهم الله تعالى الخ. (الفتاوى السراجية: ١٥٧)

وفي شرح العقود:

إنهم إذا اختلفوا يقدم ما اختاره أبو حنيفة رحمه الله تعالى، سواء وافقه أحد أصحابه أولا الخ. (شرح عقود رسم المفتي ٨٦ طبع الرشيدية)

وفي شرح المنية من فصل التيمم:

فلله در الإمام الأعظم، ما أدق نظره وما أسد فكره! ولأمر ما جعل العلماء الفتوى على قوله في العبادات مطلقاً. (شرح منية المصلي: ٦٦)

مندرجۂ بالا عبارات سے امور ذیل ثابت ہوئے:

(١) مذہب حنفی میں جوازِ جمعہ کے لیے مصریت شرط ہے لہٰذا گاؤں میں جمعہ جائز نہیں۔

(٢) البتہ وہ بڑا قصبہ جس میں شہر کی طرح عمارات پختہ ہوں، گلی کوچے ہوں، ضرورت کی تمام اشیاء دستیاب ہوتی ہوں، بازاروں میں دکانیں دو رویہ آپس میں متصل ہوں تو ایسا قصبہ حکماً مصر ہے، لہٰذا وہاں اقامتِ جمعہ صحیح ہے۔

(قہستانی، شامیہ، شرح الکبیر، امداد الفتاوی، عزیز الفتاوی، امداد المفتین)

(٣) مصر کی اصل تعریف یہی ہے کہ اسے عرفِ عام میں شہر شمار کیا جاتا ہو۔

(البدائع، فیض الباری، البدر الساری، القول البدیع فی اشتراط المصر للتجمیع، امداد الفتاوی، عزیز الفتاوی، امداد المفتین)

عرفِ عام میں مصریت کے لیے یہ لازم ہے کہ گلی کوچے ہوں، بازاروں میں دو رویہ آپس میں متصل دکانیں ہوں، عمارات پختہ ہوں، ضرورت کی اکثر اشیاء ملتی ہوں۔

یہ حقیقت درایۃً بھی ظاہر اور مسلّم ہے کہ جن الفاظ کے شریعت نے خود کوئی مخصوص معنی متعین نہیں کیا ہے وہ اصل لغت اور عرفِ عام پر ہی محمول ہوتے ہیں، حضور اکرم ﷺ نے عرفِ عام سے الگ مصر کے کوئی

خاص معنی متعین نہیں فرمائے، اس لیے یہ لفظ عرف عام پر ہی رہے گا۔

④ تفسیر مصر میں فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف محققین کے نزدیک عنوان کا اختلاف ہے، مقصود سب کا واحد ہے کہ اسے عرف میں شہر شمار کیا جاتا ہو، ہر فقیہ نے اپنے اپنے زمانہ میں شہر کی علامات کا مشاہدہ کرکے ضبط حدود وتفہیم عوام کے لیے انہی علامات سے تعریف فرمادی۔

اس کی ایسی مثال ہے جیسے کہا جائے:

”شہر وہ ہوتا ہے جہاں تھانہ پولیس ہو یا شہر وہ ہوتا ہے جہاں ضلع کا کام ہوتے ہوں۔“

اگر وہاں سے تھانہ پولیس اٹھ جائے تو کیا یہ شہر شہر نہ رہے گا؟ یا ضلع کا کام نہ ہوتے ہوں، جیسے آپ کے علاقہ میں شاہپور پہلے ضلع تھا، اس وقت تحصیل بھی نہیں، اس سے اس کی مصریت ختم نہ ہوگی۔

غرضیکہ حضرات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی یہ تمام تعریفات رسوم ہیں، حدود نہیں، رسوم وعلامات اختلاف زمان ومکان سے بدلتی رہتی ہیں، لہٰذا نہ تو ان تعریفات میں کوئی تضاد ہے اور نہ ہی ان کے وجود وعدم پر مصریت کا دار ومدار ہے۔ (امداد الفتاوی، عزیز الفتاوی، امداد المفتین، القول البدیع، فیض الباری، البدر الساری، الشرح الکبیر، الدر المنتقی)

⑤ ظاہر الروایۃ میں تعریف مصر یہ ہے:

بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم الخ. (جميع كتب الفقه المذكورة)

اس سے اصل مقصود بھی یہی ہے کہ وجود اسواق ورساتیق وسکک کی وجہ سے عرف میں اسے شہر ہی سمجھا جاتا ہو، تعریف میں مذکور دیگر امور بھی من قبیل رسوم ہیں جیسا کہ محققین نے تصریح فرمائی ہے۔

قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

ولا يكونان إلا في بلد له رساتيق وأسواق وسكك.

(الطحطاوي على الدر: ۱/۳۳۹)

وقال الإمام الحصكفي رحمه الله تعالى في تشريح ظاهر الرواية:

والمراد القدرة على إقامة الحدود، وكون الموضع ذا سكك ورساتيق كما صرح به في التحفة، إلا أن صاحب الهداية تركه بناء على أن الغالب أن الأمير والقاضي شأنه القدرة على تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، ولا

یکون إلا في بلد له رساتیق وأسواق و سکک، کذا قاله المصنف.

(الدر المنتقی شرح الملتقی بھامش المجمع: ۱/۱٦٦)

وقال الشیخ الحلبي رحمہ اللہ تعالیٰ:

إلا أن صاحب الهداية ترك ذكر الرساتيق والسكك بناء على الغالب

الخ. (الشرح الکبیر: صـ ۵۱۱)

چونکہ تعریف ظاہر الروایۃ عدم تام کا لازم غیر منفک ہے، اس لیے جمیع فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی کو ترجیح دی ہے، اس لیے:

"بستی میں جواز جمعہ کی علت امصار فروا کا بر جمیع فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسواق وسکک کو قرار دیا ہے۔"

(الهداية، العناية، فتح القدير، مجمع الانهر، الدر المنتقى، الدر المختار، رد المحتار، التبيين، الشلبي، البحر، التحرير المختار وغيرها من كتب الفقه)

⑥ بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی یہ تعریف:

"ما لا يسع أكبر مساجده أهله الخ."

بھی من قبیل رسوم وعلامات ہے۔

كما صرح به في الفيض والبدر والقول وإمداد الفتاوى وعزيز الفتاوى وإمداد المفتين.

اگر اسے حد حقیقی سمجھا جائے تو کوئی فقیہ تو کیا دنیا میں کوئی ذرا سی عقل رکھنے والا بھی اسے کسی درجہ میں صحیح باور نہیں کر سکتا۔ اس کی پوری تحقیق و تفصیل "تحریر جواب ثانی" کے تحت آرہی ہے۔

⑦ مندرجہ بالا عبارات سے ثابت ہوا:

"جس بستی کا صورت سوال میں ذکر ہے وہ حسب تصریحات فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ مصر نہیں۔ بالخصوص ہفتہ میں صرف ایک بار گوشت ہوتا تو اس کی واضح دلیل ہے کہ اس جگہ کو مصر قطعاً قرار نہیں دیا جاسکتا، لہٰذا وہاں جمعہ پڑھنا جائز نہیں۔"

التنبیه لمن یرید کلام الفقیه

چونکہ پہلے دونوں جواب اصول افتاء اور حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے مزاج سے ہم آہنگ بر مبنی

ہیں اس لیے بعض اصول متعلقہ مسئلہ زیر بحث پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ فہم حقیقت میں دشواری نہ ہو۔ یہ اصول گزشتہ عنوان "اصول الافتاء المتعلقة بالمسألة" کے تحت مذکورہ عبارات سے مستفاد ہیں:

(۱) مقلد کے لیے قول مرجوح پر فتویٰ دینا جائز نہیں اس لیے کہ یہ کسی پر حق ہے جو حرام ہے۔
(القرافی)

(۲) مرجوح راجح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے اور مرجوح پر فتویٰ دینا خلافِ اجماع ہے۔
(قاسم بن قطلوبغا)

(۳) جس شخص کا یہ نظریہ ہو کہ اس کا فتویٰ یا عمل کسی قول کے موافق ہو جائے اگرچہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو تو ایسا شخص "جاہل و خارقِ اجماع" ہے۔ (الامام ابو عمر)

(۴) درمختار، نہر، شرح الکنز للعینی وغیرہا سے فتویٰ دینا جائز ہے۔
إلا أن يعلم المنقول عنه ويطلع على مأخذه.
(علامة الفقه الشيخ العيني)

(۵) مقلد کے لیے جائز نہیں کہ وہ ظاہر الروایہ سے ہٹ کر کسی دوسری روایت پر فتویٰ دے۔
إلا أن يخصوا أنه يجوز بشرائط. (علامہ طرطوسی)

(۶) جو قول ظاہر الروایہ سے خارج ہوگا وہ مرجوح عنہ شمار ہوگا اور قول مرجوح عنہ قول مجتہد نہیں سمجھا جاتا۔ (الامام ابن نجیم والعلامہ ابن عابدین)

(۷) اگر کسی مسئلہ میں ائمہ مذہب سے مختلف روایات منقول ہوں تو قولِ امام پر فتویٰ دینا واجب ہے، بالخصوص عبادات میں۔ (شیخ حلبی و علامہ ابن عابدین)

(۸) اگر ظاہر الروایہ کے مخالف قول پر بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے فتویٰ دیا ہو جب بھی ظاہر الروایہ ہی کو ترجیح ہوگی۔ (علامہ ابن عابدین)

(۹) قولین مصححین میں سے بھی ترجیح ظاہر الروایہ ہی کو ہوگی۔ (مجموعۃ الرسائل)

تبصرہ بر جواب اول:

قولہ: جس گاؤں میں تین مسجدیں آباد ہوں اس شہر میں جمعہ درست ہے اور جس شہر میں آٹھ مسجدیں آباد ہوں اس میں جمعہ کے جواز میں کیا اختلاف ہو سکتا ہے الخ۔

اقول: اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ مجیب فن افتاء سے صرف غیر مانوس ہی نہیں بلکہ اس سے

مکمل طور پر مخفی ہیں۔ (شرح عقود رسم المفتی) ایسا ساقط جواب لکھنا درحقیقت افتاء جیسے دین کے اہم و اعظم شعبہ کا مذاق اڑانا ہے، اس لیے اس جواب پر مزید کوئی تبصرہ کرنا بجائے خود فضول و لایعنی ہے، مسائل میں اس قدر جرأت و بیباکی پر جتنا تعجب کیا جائے کم ہے۔

قال النبي ﷺ: فأفتوا بغير علم فضلوا و أضلوا.

وقال ﷺ: من أفتي بغير علم كان إثمه على من أفتاه. (مشكوة)

أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار. (دارمی)

تبصرہ بر جواب ثانی:

قولہ: متاخرین علماء کرام نے جو مصر کی تعریف کی ہے وہ یہ ہے:

المصر وهو ما لا يسع أكبر مساجده أهله المكلفين الخ.

اقول: حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی نصوص سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ یہ حد تعریف نہیں، رسم ہے اور حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ علماء محققین نے فرمایا ہے کہ عرف عام میں جسے شہر کہا جاتا ہے عموماً اس کی حالت یہی ہوتی ہے کہ وہاں کی بڑی مسجد مکلفین کے لیے ناکافی ہوتی ہے۔

(حضرت سہارنپوری، حضرت تھانوی، حضرت مفتی عزیز الرحمن رحمہم اللہ تعالیٰ)

اگر اسے حد حقیقی سمجھا جائے جیسا کہ مجیب نے سمجھا ہے تو اس پر درج ذیل اشکالات و نقوض وارد ہوتے ہیں:

الإشكال الأول:

یہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے، ظاہر الروایۃ کی قوت و صحت اور اس کے مخالف قول کا بے وزن بلکہ معدوم ہونا دلائل سے گزر چکا ہے۔

الإشكال الثاني:

یہ امام ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ سے صرف روایت ہے، جبکہ ظاہر الروایۃ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول اور مذہب ہے، جو بہر حال اقدم و ارجح ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ وہ عبادات سے متعلق ہو۔

الإشكال الثالث:

لا يسع أكبر مساجده الخ کی نسبت بعض نے بحرف "عن" حضرت امام ابو یوسف

رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے جبکہ ظاہر الروایہ جس میں وجود استواق و سلک مذکور ہے کی نسبت آپ کی طرف بطور مذہب کی گئی ہے۔

کما قال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ:

وبه أخذ أبو يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ. (حاشية الطحطاوي على المراقي ص ۲۷۹)

مذہب کے مقابلہ میں دیگر اقوال و روایات غیر معتبر ہوتی ہیں کما صرح الفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ۔

تفسیر و تحقیق سے ہر مسئلہ میں ہر قسم کے اقوال ملیں گے مگر ان کی بناء پر خروج عن المذہب ہرگز جائز نہیں۔ ورنہ مذہب بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا، ہر ہوس کی اپنی ہوس کے مطابق کوئی نہ کوئی قول ڈھونڈ کر یہ کرتب دکھانے لگے گا اور گلستان مذہب میں اس کا پیوند لگانے کی کوشش کرے گا جو مذہب پر کسی نعمت سے کم نہیں بلکہ ہوائی پرستی ہے۔

الإشكال الرابع:

حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے "لا يسع" الخ کو صراحۃً مردود و غیر معتبر قرار دیا ہے۔

چنانچہ طحطاوی علی المراقی میں اسے فهو غير معتبر، الشرح الکبیر میں فلا يعتبر هذا التعريف، طحطاوی علی الدر اور مجمع الانہر میں ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين، شرح النقایہ میں بے وقعت شکال، اور فتاوی دیوبند میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

الإشكال الخامس:

معتبر و محقق ائمہ فقہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تعریف ظاہر الروایہ (جس میں وجود استواق مذکور ہے) کو درج ذیل القاب سے نواز کر ترجیح دی ہے:

وهو قول أبي حنيفة رحمہ اللہ تعالیٰ ..... وبه أخذ أبو يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ ..... وهو الأصح ..... وهو الصحيح ..... وهو المختار ..... وهو الظاهر ..... وهو ظاهر المذهب ..... وهو ظاهر الرواية ..... وعليه الاعتماد ..... وهو المعول عليه ..... وهو أولى الحدود ..... وهو أصح الحدود ..... وعليه أكثر الفقهاء.

ایسی صورت حال میں "لا يسع" الخ کی تعریف کا جو حشر ہوگا وہ ظاہر ہے۔

الإشكال السادس:

لا يسع أكبر مساحته أهله الخ یہ تعریف حضور اکرم ﷺ کے عہد مبارک سے اب تک حرمین

شریفین پر صادق نہیں آتی، کسی زمانہ میں بھی حرمین میں مقیم لوگوں کی تعداد اتنی نہیں ہوئی کہ وہ مسجد انہیں کافی نہ ہو، جبکہ مصریت وعدم مصریت میں حد فاصل حرمین شریفین ہی ہیں۔

کما قال فی الشرح الکبیر والفیض وشرح النقایة والقول البدیع.

وحاشیة الطحطاوي.

الإشکال السابع:

منیٰ میں جواز جمعہ کے لیے دنیا کے کسی ایک فقیہ نے بھی "لا یسع أکبر مساجده أهله" کی تعریف کو نہیں لیا بلکہ سب نے بالاتفاق وہاں جواز جمعہ کی علت وجود اسواق وسکک کو قرار دیا ہے، جس سے ثابت ہوا:

لا یسع الخ کی تعریف تمام فقہاء کے نزدیک یا تو مرجوح ہے یا غیر معتبر اور ضعیف ہے۔ وہو ظاہر:

الإشکال الثامن:

اگر اسے حد حقیقی قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ کسی شہر میں اتنی بڑی مسجد بنالیں جس میں وہاں کے مکلف سما سکیں یا چھوٹے سے گاؤں میں اتنی چھوٹی مسجد بنالیں جس میں گاؤں کے مکلف نہ سما سکیں تو شہر گاؤں بن جائے اور گاؤں شہر بن جائے۔ واللازم باطل فالملزوم مثله،

الإشکال التاسع:

تعریف لا یسع الخ کی علت لظهور التوانی فی الأمور کو جمیع فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے مردود قرار دیا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ مذہب کا دارومدار علت و دلیل پر ہوتا ہے، بنیاد کے سقوط کے بعد کے بعد نفس عمارت کیسے قائم رہ سکتی ہے؟

والدلیل للدعویٰ بمنزلة الشاهد للمدعی والشاهد هنا مجروح ومردود.

قولہ: درمختار و شرح الوقایہ میں ہے:

وعلیه فتوی أکثر الفقهاء الخ.

أقول: اس عبارت کی نسبت شرح وقایہ کی طرف صحیح نہیں، یہ صرف درمختار میں مذکور ہے، صاحب درمختار نے اسے مجتبیٰ کی طرف منسوب کیا ہے، لہٰذا مجتبیٰ کی حقیقت واضح کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے:

مجتبیٰ زاہدی کی کتاب ہے جو معتزلی ہے، اہل فن نے اس پر زوردار الفاظ میں تنبیہ فرمائی ہے کہ زاہدی کا تفرد بالاتفاق مردود ہے، اب زاہدی کا حال سنئے:

قال العلامة عبد الحي اللکنوي رحمه الله تعالیٰ:

وقد طالعت المجتبى شرح القدوري والقنية فوجدتهما على المسائل الغريبة حاويين، ولتفصيل الفوائد كافيين، إلا أنه صرح ابن وهبان وغيره أنه معتزلي الاعتقاد حنفي الفروع، وتصانيفه غير معتبرة ما لم يوجد مطابقتها لغيرها لكونها جامعة للرطب واليابس.

(الفوائد البهية: ص ٢١٣)

وقال في النافع الكبير:

متساهل في نقل الروايات. (النافع: ص ١٠٦)

وقال العلامة المولى بركلي رحمه الله تعالى في القنية للزاهدي:

لكنها مشهورة عند العلماء بضعف الرواية، وأن صاحبها معتزلي الاعتقاد حنفي الفروع. (النافع الكبير: ص ١٠٦)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى:

ما في القنية..... لا يعول عليه لأن القنية ليست من كتب المذهب المعتمدة. حاشية الطحطاوي على الدر. (النافع: ص ١٠٦)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

الزاهدي مشهور بنقل الروايات الضعيفة، ولذا قال ابن وهبان: لا عبرة بما يقوله الزاهدي مخالفا لغيره.

(النافع الكبير: ص ١٠٦ وعزاه إلى تنقيح الفتاوى الحامدية)

قولہ: اس کی تائید میں علامہ ابو شجاع کا شعری قول نقل کیا ہے۔

اقول: یہ تحسین رسم ہونے کے لحاظ سے ہے، ورنہ جمہور کے مقابلہ میں ایک کی حیثیت کیا ہے؟ یہ امر مسلم ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا محقق جمہور کے خلاف قول کرے تو اس کا اتباع جائز نہیں، مسلک جمہور ہی واجب الاتباع ہے۔

محقق ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ مجتہد فی المذہب ہیں، آپ کا مقام نہ صرف مشائخ احناف ہی میں نہیں بلکہ پورے عالم اسلام میں مسلم ہے، معہذا یہ بھی مسلمات میں سے ہے کہ آپ کی جو تحقیقات خلاف مذہب ہیں ان کا اتباع جائز نہیں۔ (شرح عقود رسم المفتی: ص ۲۵)

قولہ: صاحب الوالجیہ نے اس تعریف کی صحت بھی کی ہے الخ۔

اقول: اس کی تصحیح اپنے زمانہ کے مطابق بطور رسم ہونے کے کی ہے، حد ہونے کے لحاظ سے صاحب ولوالجیہ جیسے فقیہ تو کیا تصحیح فرماتے ذرا سی سمجھ رکھنے والا بھی اس کی تقلید کرے گا۔

قولہ: نیز علامہ شامی نے تائید ایہ بھی کہا ہے:

هذا صدق على كثير من القرى يعني الخ.

اقول: مصنف کی پوری تحقیق سے کچھ حصہ نقل کرنا اور اس کے فیصلہ کو نظر انداز کرنا خیانت اور مصنف پر افتراء ہے یا کوتاہ نظری۔ خاتمۃ المحققین علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام تعریف "لا يسع أكبر مساجده أهله" پر بطور تائید نہیں بلکہ بطور اعتراض ہے کہ یہ تعریف تو بہت سی بستیوں کو شہر بناری ہے اس لیے غیر معتبر ہے۔

اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی تعریف کو مرجوح وضعیف قرار دیا ہے۔

علاوہ ازیں شامیہ میں یہ عبارت طحطاوی علی الدر سے منقول ہے جیسا کہ رمز "ط" سے واضح ہے اور علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالیٰ اس تعریف کے اس قدر خلاف ہیں کہ اس بارے میں قہستانی کا یہ قول نقل فرمایا:

إن هذا الحد غير صحيح عند المحققين.

علاوہ ازیں حاشیہ مراقی الفلاح میں اس تعریف کو غیر معتبر فرمایا ہے، ایسی صورت حال میں یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ عبارت تائید کے لیے ہو، حاشا و کلا۔

قولہ: هذا صدق على كثير من القرى یعنی یہ تعریف بہت شہروں پر صادق آتی ہے۔

اقول: اس مقام پر "قری" کے معنی "شہروں" سے کرنا صحیح نہیں۔

قولہ: فتاویٰ دار العلوم دیوبند جلد پنجم میں بھی اس کی تائید موجود ہے۔

اقول: اسی فتاویٰ دار العلوم دیوبند ۵ / ۳۲ میں اس تعریف کو ضعیف اور ص ۵۱ پر منقوض اور کئی ایک مقام پر اسے رسم قرار دیا ہے اور بے شمار سوالات کے جوابات میں یہ عبارت تحریر فرمائی ہے:

"وتقع فرضا في القصبات والقرى الكبيرة التي فيها أسواق."

فمثل هذا الواحد لا يزاحم الكثير فلا اعتداد به ولو اعتد فلا أكثر من أن يثبت التعارض وإذا تعارضا تساقطا على أنه خلاف نصوص المذهب فيكون هباء منثورا.

علاوہ ازیں رسالہ "القول البدیع" (جس پر اکابر علماء ہند جیسے حضرت سہارنپوری، حضرت تھانوی، حضرت مفتی عزیز الرحمٰن رحمہم اللہ تعالیٰ کے دستخط ہیں) میں اسے حد حقیقی سمجھنے والوں کو کم علم، کم فہم و ظاہر بین فرمایا ہے۔ وہذا نصہ:

"من جملہ ان تفاسیر کے بعض فقہاء نے یہ کہا ہے ما لا یسع الخ اس سے بعض ظاہر بینوں کو شبہ ہو گیا اور بہت سے قریوں کو مصر قرار دینے لگے، سو واقع میں یہ تفسیر بھی حد حقیقی نہیں۔"

(القول البدیع: ص ۱۱)

اور فرماتے ہیں:

"حنفیہ سے تعجب ہے کہ باوجود اپنے مجتہد کی مخالفت کرتے ہیں، بعد غور دو امر مخالفت کے معلوم ہوئے:

(۱) بے علم واعظوں کو تو اپنا مجمع بڑھانا و منافع مالیہ حاصل کرنا۔

(۲) اور کم علم اور کم فہم لوگوں کو بعض فقہاء کی اس عبارت میں شبہ پڑ جانا المصر ما لا یسع الخ مگر فی الواقع یہ حد تام نہیں، رسم ناقص ہے، ماحصل تعریف یہ ہے کہ جہاں بہت سی مساجد ہوں اور ان میں بڑی اس شان کی ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات غالباً امصار میں ہوا کرتی ہے، نہ قریٰ میں، اس اعتبار سے یہ تعریف بطور پتے کے کر دی گئی ہے الخ" (القول البدیع: ص ۲۸)

قولہ: مفتی اعظم الخ

اقول: قد مر جواب عنہ ما یشفی العلیل ویروی الغلیل۔

قولہ: اگر بالفرض مصداق یہ بھی ہو تو قدیم جمعہ و اعیاد تو تم شدہ کو روکنا نہیں چاہیے۔

اقول: یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ ایسی صورت میں اقامت جمعہ ناجائز ہے اور ناجائز عمل پرانا ہونے سے جائز نہیں ہوتا۔

تبصرہ بر جواب ثالث:

قولہ: چار ہزار کی آبادی سے کم میں الخ

اقول: یہ تحدید کتب فقہ میں نہ کہیں منقول ہے اور نہ ہی کسی طرح بھی معقول۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا گیا کہ جب یہ تحدید نہ منقول ہے اور نہ معقول تو امداد الفتاوی و فتاویٰ دار العلوم وغیرہ میں اسے کس بناء پر لکھ دیا گیا؟ آپ نے فرمایا:

"یہ اس وجہ سے کہ اس زمانہ میں چار ہزار کی آبادی کو سرکاری قانون کے مطابق شہری حقوق مل جاتے تھے۔"

لہٰذا جوازِ جمعہ کے لیے اسے معیار قرار دینا خلافِ مذہب و خلافِ عقل ہونے کی وجہ سے سراسر باطل ہے۔ اگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک چار ہزار کی آبادی کا کچھ بھی اعتبار ہوتا تو اسے کوئی فقیہ متن میں جوازِ جمعہ کی علت تو قرار دیتا۔

خلاصۂ کلام:

مذکورہ بستی میں جمعہ پڑھنا ناجائز اور حرام ہے، اس لیے کہ یہ نہ تو حقیقۃً مصر ہے اور نہ حکماً۔ یہاں جمعہ پڑھنے والے درج ذیل گناہوں کے مرتکب ہوں گے:

① ترکِ فریضۂ ظہر، جو اشد حرام ہے۔

② ترکِ جماعتِ ظہر۔ (اگر کوئی بعد میں ظہر پڑھ لے)

③ نفل کی جماعت۔

④ نوافلِ نہار میں جہر۔

⑤ ایسے نوافل کا اعادہ نہ کرنا، کیونکہ نوافلِ نہار باجماعت میں جہر موجبِ اعادہ ہے۔

⑥ غیر لازم کا التزام، جو بدعت ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم وھو العاصم من شر اتباع النفس والھویٰ

عبدالرحیم

نائب مفتی دارالافتاء والارشاد

۲۶/جمادی الاولیٰ ۱۴۰۷ھ

باب الجنائز

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو غسل دینا

سوال: حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی زوجہ کو غسل دیا تھا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ انتقال کے بعد علاقۂ زوجیت ختم ہونے کی وجہ سے غسل دینا ناجائز ہے، جواب دے کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق ایسی کوئی روایت نہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق ہے، اس کے دو جواب ہیں:

۱- آپ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو غسل نہیں دیا تھا، بلکہ غسل کی تیاری کروائی، اسے غسل سے تعبیر کر دیا گیا۔

۲- یہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خصوصیت تھی۔ لورود الحدیث۔

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: فلذا الخ) قال في شرح المجمع لمصنفه: فاطمة رضي الله تعالى عنها غسلتها أم أيمن حاضنته ﷺ ورضي عنها فتحمل رواية الغسل لعلي رضي الله تعالى عنه على معنى التهيئة والقيام التام بأسبابه، ولئن ثبتت الرواية فهو مختص به، ألا ترى أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لما اعترض عليه بذلك أجابه بقوله: أما علمت أن رسول الله ﷺ قال: إن فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة، فادعاؤه الخصوصية دليل على أن المذهب عندهم عدم الجواز اهـ.

(ردالمحتار: ۱/۵۷۶)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۰/ربیع الاول ۱۴۰۵ھ

میت پھٹ جائے تو غسل اور نماز جنازہ کا حکم

سوال: میت کو حالت فسخ میں بوجہ تعذر غسل بدون غسل وکفن دفن کرنا کیسا ہے؟ نیز نماز جنازہ کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

اگر میت کا جسم اس قدر پھٹ گیا کہ اعضاء جدا جدا ہو گئے تو اسے غسل بھی نہیں دیا جائے گا اور نماز جنازہ بھی نہیں پڑھی جائے گی اور اگر اس قدر نہیں پھٹا تو ہاتھ سے ملے بغیر اس پر پانی بہایا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ کفن بہرحال دیا جائے گا۔

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى: أما بعد ثلاثة أيام لا يصلي؛ لأن الصلوة مشروعة على البدن، وبعد مضي الثلاثة يتفسخ أو يتفرق فلا يبقى البدن، وهذا لأنه في المدة القليلة لا يتفرق، وفي الكثيرة يتفرق، فجعلت الثلاث في حد الكثرة؛ لأنها جمع، والجمع ثبت بالكثرة، ولأن العبرة للمعتاد، والغالب في العادة أن بمضي الثلاث يتفسخ ويتفرق أعضاؤه. والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم؛ لأنه يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد، وباختلاف حال الميت في السمن والهزال، وباختلاف الأمكنة، فيحكم فيه غالب الرأي وأكبر الظن. (بدائع الصنائع: ۲/۳۴۷)

وقال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: (مالم يتفسخ) أي تتفرق أعضاؤه فإن تفسخ لا يصلى عليه مطلقاً؛ لأنها شرعت على البدن ولا وجود له مع التفسخ.

(حاشية الطحطاوي على المراقي: صـ ۳۲۴)

وقال في الهندية: ولو كان الميت متفسخا يتعذر مسحه كفى صب الماء عليه كذا في التتارخانية ناقلا عن العتابية. (عالمكيرية: ۱/۱۵۸)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

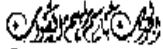
۱۷/ذی الحجہ ۱۴۱۲ھ

مجنون کی نماز جنازہ کی دعاء

سوال: بالغ مجنون پر کون سی دعاء پڑھی جائے گی؟ اگر صبی کی دعاء پڑھی جائے جیسا کہ رد المحتار کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے تو فتاویٰ رشیدیہ ۲۵۴ کی اس عبارت کا کیا جواب ہے؟:

”دعائیں نماز جنازہ مجنون کی بلا تفاوت تندرست مردوں جیسی ہوتی ہیں، کچھ ذرا بھر فرق نہیں، وہی معمولی دعوات ہیں اور یکساں حکم نماز کا ہے۔“

علاوہ ازیں اگر بالغ کی دعاء پڑھی جائے تو اس میں استغفار ہے اور مجنون کے لیے استغفار کا کیا مطلب؟ جبکہ وہ مرفوع القلم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جو شخص حالت جنون میں بالغ ہوا ہو اور جنون مستوعب ہو یعنی کبھی بھی افاقہ نہ ہوا ہو، وہ صبی کی طرح غیر مکلف ہے، اس لیے اس پر صبی والی دعاء پڑھی جائے گی اور اگر بعد البلوغ مجنون ہوا ہو یا کبھی افاقہ بھی ہو جاتا ہو تو اس پر بالغین والی دعاء پڑھی جائے گی، چونکہ عموماً مجنون ایسا ہی ہوتا ہے، اس لیے فتاویٰ رشیدیہ کی تحریر اسی صورت سے متعلق ہے۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: ولا يستغفر لصبي ومجنون ومعتوه لعدم تكليفهم، بل يقول بعد دعاء البالغين: اللّٰهم اجعله لنا فرطا.

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: ومجنون ومعتوه) هذا في الأصلي؛ فإن الجنون والعته الطارئين بعد البلوغ لا يسقطان الذنوب السالفة، كما في شرح المنية (قوله: بعد دعاء البالغين) كذا في بعض نسخ الدرر وفي بعضها: "بدل دعاء البالغين"، وكتب العلامة نوح على نسخة بعد أنها مخالفة لما في الكتب المشهورة ومناقضة لقوله: ولا يستغفر لصبي، ولهذا قال بعضهم: إنها تصحيف من بدل اهـ وقال الشيخ اسماعيل بعد كلام: والحاصل أن مقتضى متون المذهب والفتاوى وصريح غرر الأذكار الاقتصار في الطفل على اللّٰهم اجعله لنا فرطا الخ اهـ.

قلت: وحاصله أنه لا يأتي بشيء من دعاء البالغين أصلا، بل يقتصر

علی ما ذکر. وقد نقل فی الحلیة عن البدائع والمحیط وشرح الجامع لقاضیخان ما هو کالصریح فی ذلك فراجعه. وبه علم أن ما فی شرح المنیة من أنه یأتی بذلك الدعاء بعد قوله "ومن توفیته منا فتوفه علی الإیمان" مبنی علی نسخة بعد من الظهیریة فتدبر. (رد المحتار ۲/ ۲۱۶)

وقال العلامة الحلبی رحمه الله تعالی: والمجنون کالطفل، ذکره فی المحیط، وینبغی أن یقید بالجنون الأصلی لأنه لم یکلف فلا ذنب له کالصبی، بخلاف العارض فإنه قد کلف، وعروض الجنون لا یمحو ما قبله، بل هو کسائر الأمراض، ورفعه للتکلیف إنما هو بما یأتی لا فیما مضی. (حلبی کبیر ص ۵۸۷)

قال العلامة ابن نجیم رحمه الله تعالی: (قوله: ولا یستغفر للصبی ولا للمجنون ویقول: اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا) کذا ورد عن رسول الله ﷺ، ولأنه لا ذنب لهما. (البحر الرائق ۲/ ۱۸۴)

والله سبحانه وتعالی أعلم

۲۵ محرم ۱۴۱۵ھ

مسجد میں نماز جنازہ کا حکم

سوال: فقہ کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، میت کو مسجد سے باہر رکھا جائے تو بھی کراہت تحریمیہ ہے، بہشتی زیور میں بھی یوں ہی لکھا ہے، مگر آج کل عام دستور ہو گیا ہے کہ محراب کے سامنے مسجد سے باہر چبوترہ بنا لیا جاتا ہے، میت کو اسی پر رکھتے ہیں اور نمازی مسجد کے اندر ہوتے ہیں، یہ دستور کتب فقہ کی تصریحات کے خلاف ہے، اس کی وضاحت فرما کر ممنون فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں چار اقوال ہیں:

۱- بہر حال مکروہ تحریمی ہے، خواہ جنازہ مسجد کے اندر ہو یا باہر۔

۲- مکروہ تحریمی سے کم اور تنزیہی سے زیادہ ہے، دونوں کے درمیان ایک مستقل مرتبہ ہے جس کو

"اساءۃ" کہتے ہیں۔

۳- جنازہ مسجد سے باہر ہو تو مسجد کے اندر نماز پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں۔

۴- جنازہ مسجد کے اندر ہو یا باہر بہر حال مکروہ تنزیہی ہے۔

دلائل کے لحاظ سے یہی قول کراہت تنزیہیہ راجح ہے۔ علی انہ توسط واعتدل وتوفیق بالروایات المختلفۃ

اگر جنازہ مسجد سے باہر ہو تو ایک قول کی بناء پر مزید وسعت نکل آتی ہے۔

علاوہ ازیں بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "بوقت بناء مسجد بانی نماز جنازہ کے لیے بناء کی بھی نیت کر لے تو اس مسجد میں نماز جنازہ بلا کراہت جائز ہے اور عرف عام بھی بحکم نیت ہے۔"

اس قول کی بناء پر مزید گنجائش نکل آتی ہے۔

معہذا بلا ضرورت شدیدہ مفاسد ذیل کی وجہ سے حتی الامکان اس سے احتراز لازم ہے۔

۱- بہت سے فقہاء عظام رحمہم اللہ تعالیٰ مطلقاً کراہت تحریمیہ کے قائل ہیں، قول کراہت تنزیہیہ کی طرح قول تحریمیہ بھی صحیح ہے لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ حتی الامکان احتراز ہی کیا جائے۔

۲- مکروہ تنزیہی پر اصرار و استمرار سے وہ مکروہ تحریمی کے قریب ہو جاتا ہے۔

۳- کراہت تنزیہیہ کے قائلین بھی اس پر متفق ہیں کہ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے سے اگرچہ واجب ادا ہو جاتا ہے مگر اجر نہیں ملتا حضور اکرم ﷺ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے والے ثواب سے محروم رہتے ہیں۔

اتنے بڑے اجر سے حرمان کتنا بڑا خسارہ ہے۔

وجوہ مذکورہ کے پیش نظر ہر لحاظ سے احتیاط اسی میں ہے کہ بلا ضرورت شدیدہ مسجد میں پڑھنے سے احتراز کیا جائے۔ حضور اکرم ﷺ نے مسجد سے الگ مستقل جنازہ گاہ متعین فرمائی تھی، نماز جنازہ وہیں ادا کرنے کا دائمی معمول تھا، مسجد میں شاذ و نادر عمر بھر میں صرف ایک دو بار پڑھی ہے، اسی لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کو کسی عذر پر محمول فرمایا ہے۔

آج کل عام طور پر مسجد میں پڑھنے کی جو ضرورت شدیدہ عوام و خواص بتاتے ہیں وہ در حقیقت ان کی دینی غفلت اور ایک بہت بڑی بدعت میں ابتلاء کا نتیجہ ہے۔

حکم شرعی تو یہ ہے کہ جیسے ہی جنازہ تیار ہو جائے فوراً بلا تاخیر و بلا انتظار نماز پڑھ کر میت کو دفن کر دیا جائے حتی کہ مکروہ و حرام اوقات کی بھی پرواہ نہ کی جائے، مگر عوام و خواص نے نماز جنازہ کا جوڑ فرض نمازوں

سے لگا دیا ہے جس کی وجہ سے جنازہ مسجد میں لانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس بدعت کی ایجاد دو وجہوں سے ہوئی ہے۔

① مجمع بڑھانے کی فکر۔

② خود غرضی، آخرت سے بے رغبتی اور دنیا کی ہوس

بس فرض نماز کے ساتھ ہی نمٹا دو، "ایک تیر سے دو شکار" وقت بھی بچا اور صرف نماز جنازہ کے لیے الگ سے وضو کرنے اور کہیں جانے کی زحمت سے بھی بچے، یہ میت کا حق ادا کیا جارہا ہے کہ اپنی سہولت و راحت کو میت کے فائدہ و راحت بلکہ میت کو ایذاء سے بچنے پر ترجیح دی جارہی ہے، اپنے لیے بھی دنیوی منافع کی خاطر اخروی نقصان کیا جارہا ہے، اللہ تعالیٰ کے حکم اور میت کے نفع کو اپنی خود غرضی اور دنیا کی ہوس پر قربان کیا جارہا ہے، موت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کے باوجود فکر آخرت پر فکر دنیا غالب ہے۔

اگر حکم شرع کے مطابق جنازہ تیار ہوتے ہی نماز کا اہتمام کیا جائے تو خود میت کے گھر کے سامنے یا کسی میدان وغیرہ میں نماز جنازہ کا انتظام بسہولت ہوسکتا ہے، اس صورت میں مسجد کے اندر نماز جنازہ پڑھنے کی قباحت سے حفاظت کے ساتھ ساتھ نماز جنازہ میں تاخیر کے گناہ سے بھی نجات مل جائے گی۔

غرضیکہ اولاً تو اس بدعت ہی کو ختم کرنا فرض ہے، مجمع بڑھانے کی فکر کی بجائے یہ اہم عبادت حکم شریعت کے مطابق ادا کی جائے، حکم شریعت کے مطابق چند افراد ہی پڑھ لیں، یہ خود میت اور اہل میت و دیگر مسلمانوں کے لیے اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ مجمع بڑھانے کی غرض سے خلاف شرع امور کا ارتکاب کرکے اپنے لیے اور میت کے لیے قبر کے سوال و جواب میں مزید مشکلات پیدا کی جائیں۔

اگر لوگ اس بدعت کی اصلاح نہیں کرتے تو بوقت تعمیر مساجد نماز جنازہ کے لیے مسجد سے باہر فناء مسجد میں مستقل جگہ رکھی جائے۔

فناء مسجد میں ایسی جگہ نہ رکھی گئی ہو تو مسجد سے باہر عام راستہ پر نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

یہ خیال صحیح نہیں کہ راستہ بند ہوجانے کی وجہ سے گزرنے والوں کو تکلیف ہوگی۔ اس لیے کہ مشاہدہ و تجربہ ہے کہ راستہ سے گزرنے والے نماز جنازہ کی وجہ سے ہونے والی زحمت کو نہ صرف خندہ پیشانی سے برداشت کرتے ہیں بلکہ عبرت بھی حاصل کرتے ہیں۔

لوگ طرح طرح کی خرافات اور ناجائز تقریبات کے لیے چوبیس گھنٹے بلکہ اس سے بھی زیادہ وقت تک بڑے بڑے راستوں کو مکمل طور پر بند رکھتے ہیں، اس پر کسی کو کوئی اشکال نہیں ہوتا مگر نماز جنازہ کے لیے چند

سنت مترو کہ ہونے پر اشکالات ہو رہے ہیں۔

حاصل یہ کہ شیوعِ بدعات و منکرات کے اس دور میں اگر کہیں مسجد کے اندر پڑھنے پر اصرار ہو تو اس میں شامل ہو سکتے ہیں، فرض نمازوں سے جوڑ لگانے کی بدعت، اس کی خاطر نمازِ جنازہ میں غیر معمولی تاخیر، جلدی پڑھنے کے بارے میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے صریح حکم کی علانیہ بغاوت اور رسول اللہ ﷺ کے دائماً مسجد سے باہر پڑھنے کے معمول و سنت متواترہ کی مخالفت اور اس پر اصرار و مداومت کا گناہ اولیاءِ میت و منتظمین مسجد پر ہوگا۔

حرمین شریفین:

علماءِ حرمین شریفین کا تعامل ان کے مذہب پر مبنی ہے، ان کے ہاں مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، اس میں دوسرے حضرات بھی اس عذر کی وجہ سے شریک ہو سکتے ہیں جس کی تفصیل اوپر عام مساجد کے بیان میں لکھی گئی ہے۔

بعض فقہاء نے مسجد حرام کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

قال الملا علی القاری رحمہ اللہ تعالیٰ: وأما المسجد الحرام فمستثنیٰ، کما صرح بہ ابن الضیاء إذ ھو موضوع لأداء المکتوبات والجمعة والعیدین وصلاۃ الکسوف والخسوف وصلاۃ الجنازۃ والاستسقاء ولعلہ بھذا المعنی جمع فی قولہ تعالیٰ ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ﴾ أو نکبرہ وسعة قدرہ الخ. (شرح النقایة: ۱/۳۲۳)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم، وھو الموفق لکل خیر والعاصم من فتن البدع

غرۃ صفر ۱۴۱۵ھ

قبر میں خوشبو چھڑکنا

سوال: قبر میں خوشبو چھڑکنا کیسا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

مستحب ہے۔

قال العلامة الطحطاوي رحمہ اللہ تعالیٰ: (قولہ: ویحمل الحنوط)

استحبابا وكذا يوضع في القبر، لأنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك بابنه إبراهيم.

أبو السعود عن الحموي.

(حاشية الطحطاوي على الدر: ۱/۳۶۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۱/صفر ۱۴۱۶ھ

بکھرے ہوئے اعضاء پر جنازہ کا حکم

سوال: حادثہ میں مرنے والوں کے بکھرے ہوئے اعضاء پر جنازہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

اگر آدھے دھڑ سے زیادہ خواہ سر ہو یا نہ ہو یا آدھا دھڑ سر کے ساتھ مل جائے تو اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ اس سے کم پر نہیں، لہذا بکھرے ہوئے اعضاء پر نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں۔

قال العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى: وجد رأس آدمي أو أحد شقيه لا يغسل ولا يصلى عليه، بل يدفن إلا أن يوجد أكثر من نصفه ولو بلا رأس.

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى: (قوله: ولو بلا رأس) وكذا يغسل لو وجد النصف مع الرأس. بحر. (رد المحتار: ۱/۵۷۶)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲/ربیع الاول ۱۴۱۶ھ

امام الحی کو نماز جنازہ کے لیے مقدم نہ کرنے کے مفاسد

سوال: نماز جنازہ میں بسا اوقات بہت سے حضرات علماء کرام جمع ہو جاتے ہیں، ایسے میں میت کے ورثاء جس کو مناسب سمجھتے ہیں نماز جنازہ کے لیے آگے کر دیتے ہیں، کوشش یہ ہوتی ہے کہ جو بڑے عالم ہوں ان کو آگے کیا جائے، جبکہ محلے کے امام صاحب بھی موجود ہوتے ہیں اور ورثاء میں بھی بعض اوقات امامت کے اہل افراد ہوتے ہیں، صحیح ترتیب کیا ہے؟ کس کو کب مقدم کرنا چاہیے، تفصیل سے بیان فرمائیں تاکہ صحیح مسئلے کے مطابق عمل کیا جاسکے۔ بینوا توجروا۔

[illegible]

اصل ترتیب یہ ہے کہ نماز جنازہ کے وقت اگر خلیفۃ المسلمین (مسلمان متشرع حکمران) موجود ہو تو امامت اسی کا حق ہے ورنہ اس کا نائب یا قاضی وغیرہ اہل حکام میں سے کوئی اہل شخص پڑھائے۔

(الدر المختار ورد المحتار: ۲/۲۱۹، ۲۲۰ وبدائع الصنائع: ۲/۲۵)

اگر مذکورۃ الصدر حضرات میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو اب تین طرح کے افراد ہوتے ہیں: میت کے ورثاء، امام حی اور دیگر غیر عالم و فاضل حضرات۔ ورثاء یا امام حی کی موجودگی میں کسی دوسرے صاحب فضل کی تقدیم میں کوئی فضیلت نہیں اور ولی کے مقابلے میں امام حی کو مقدم کرنا افضل ہے، البتہ بعض فقہاء نے امام حی کو ولی کے مقابلے میں مقدم کرنے کو اس قید کے ساتھ افضل کہا ہے کہ امام حی علم و فضل میں ولی سے فائق ہو۔

كما في البحر ۲/۱۲۰: وفي شرح المجمع إنما يستحب تقديم إمام مسجد حيه على الولي إذا كان أفضل من الولي، ذكره في الفتاوى وهو قيد حسن.

لیکن اکثر حضرات فقہاء نے اس قید کو ذکر نہیں فرمایا اور راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً امام حی کو مقدم کرنا افضل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید ہوئے تو حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما جیسے اہل فضل اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اولیاء کی موجودگی میں ان کی نماز جنازہ حضرت صہیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پڑھائی جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سے امام مسجد تھے۔

كما في إعلاء السنن عن هشام بن عروة عن أبيه قال: لما قتل عمر ابتدر علي وعثمان للصلاة عليه، فقال لهما صهيب: إليكما عني، فقد وليت من أمركما أكثر من الصلاة على عمر، وأنا أصلي بكم المكتوبة، فصلى عليه صهيب. أخرجه الحاكم في المستدرك وسكت عليه. (۸/۲۶۲)

اس حدیث کے تحت شیخ الاسلام حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت صہیب کے اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا گویا اس پر اجماع ہو گیا کہ امام حی کو مقدم کرنا افضل ہے۔ وھذا نصہ:

وأما تقدم إمام الحي على غير الوالي فقد ثبت بأثر صهيب، وأقره عليه

السنة لم تزل إلى زمان علي وعثمان، ولم ينكر عليه، ولا أحد من الصحابة الذين حضروا الصلاة على سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه عليه، وهم لا يحصى عددهم، فكان كالإجماع منهم على أن إمام المكتوبة أولى بالصلاة على الميت من غيره من الأولياء، وأولى الفضل إذا لم يحضر الوالي. والله تعالى أعلم، وبه قال النخعي ...... وعلق البخاري عن الحسن قال: أدركت الناس، وأحقهم على جنائزهم من رضوه لفرائضهم.

(إعلاء السنن: ۸/۲۵۳)

بخصوص ہمارے زمانے میں امام الحی کو مقدم کرنے کی اہمیت بڑھ گئی ہے، اس لیے کہ ایسا نہ کرنے سے مندرجہ ذیل مفاسد پیدا ہو رہے ہیں۔

۱- اس مسئلہ میں جہالت عام ہے، علماء بھی کم جانتے ہیں، اگر یہ سمجھ کر کہ افضل ہی تو ہے، امام الحی کو مقدم نہیں کریں گے تو جہالت بڑھتی جا رہی ہے گی، لہٰذا مسئلہ کی اشاعت کی خاطر امام الحی کو مقدم کرنا چاہیے۔

۲- عموماً جو لوگ امام الحی سے نماز جنازہ نہیں پڑھواتے ان کے دل میں کسی درجے میں امام الحی کی حقارت ہوتی ہے، سو یہ بڑا مفسدہ ہے۔

۳- کسی بڑے یا مشہور عالم سے پڑھوانے میں بعض اوقات تاخیر ہوتا ہے، نیز بعض اوقات جنازہ تیار ہو جانے کے باوجود مشہور صاحب کے انتظار میں نماز جنازہ میں تاخیر کی جاتی ہے، جبکہ شرعاً تعجیل کا حکم ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۷ ذی الحجہ ۱۴۱۸ھ

جنازہ اٹھانے کا مسنون طریقہ

سوال: میت کی چارپائی اٹھا کر قبرستان لے جانے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ ہمارے ہاں جب میت گھر سے نکالتے ہیں تو مولوی صاحب چارپائی کے ہر پایہ سے دس دس قدم گنتے ہیں، جب چالیس قدم مکمل ہو جاتے ہیں تو بس کرتے ہیں، اس کے بعد نماز جنازہ ادا کی جاتی ہے، اس کا شرعاً کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جنازہ اٹھانے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ کم از کم چار آدمی پایوں سے پکڑ کر اسے کاندھوں پر اٹھائیں، چالیس

قدم چلنے کی بھی فضیلت آئی ہے، پھر دوسرے چار آدمی اٹھا کر چالیس قدم چلیں، یہی طریقہ قبر تک جاری رہے۔

چالیس قدم چلنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ ہر پایہ کو دس دس قدم تک اس طرح اٹھائے کہ پہلے جنازہ کی اگلی جانب کا دایاں پایہ پھر پچھلی جانب کا دایاں، پھر اگلی جانب کا بایاں پھر پچھلی جانب کا بایاں۔

قدم اپنے طور پر شمار کرتے جائیں، اس کے لیے سرسری گنتی بھی کافی ہے، کچھ قدم اگر زیادہ ہو جائیں تو بھی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: إن من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الأربعة، فما زدت على ذلك فهو نافلة. قال محمد: وبه نأخذ. يبدأ الرجل فيضع يمين الميت المقدم على يمينه، ثم يضع يمين الميت المؤخر على يمينه، ثم يعود إلى المقدم الأيسر فيضعه على يساره، ثم يأتي المؤخر الأيسر فيضعه على يساره. وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى. (كتاب الآثار ص ٥٥)

في الدر المختار: وإذا حمل الجنازة وضع مقدمها ...... على يمينه عشر خطوات؛ لحديث "من حمل جنازة أربعين خطوة كفرت عنه أربعين كبيرة" ثم وضع مؤخرها على يمينه كذلك، ثم مقدمها على يساره، ثم مؤخرها كذلك ......

قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى: وفي شرح المنية: ويستحب أن يحملها من كل جانب أربعين خطوة للحديث المذكور. رواه أبو بكر النجار. (رد المحتار: ٢/٢٣١)

وفي الهندية: ثم إن في حمل الجنازة شيئين: نفس السنة وكمالها، أما نفس السنة فهي أن تأخذ بقوائمها الأربع على سبيل التعاقب، بأن تحمل من كل جانب عشر خطوات، وهذا يتحقق في حق الجمع، وأما كمال السنة فلا يتحقق إلا في واحد، وهو أن يبدأ الحامل بحمل يمين مقدم الجنازة، كذا في التتارخانية، فيحمله على عاتقه الأيمن، ثم المؤخر الأيمن على عاتقه الأيمن، ثم المقدم الأيسر على عاتقه الأيسر، ثم المؤخر الأيسر

على عاتقه الأيسر. هكذا في التبيين. (عالمكيرية: ١/١٦٢)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

٤/ ذی القعدہ ١٤١٩ھ

بروزِ جمعہ عاصی سے عذابِ قبر مرتفع ہونے کی تحقیق

سوال: بندہ کو شامی کی ایک عبارت سے متعلق ذرا اشکال ہے، اطمینان کے لیے پیش خدمت ہے:

العاصي يعذب ويضغط، لكن ينقطع عنه العذاب يوم الجمعة وليلتها، ثم لا يعود. (رد المحتار: ١/١٦٥ باب الجمعة)

احسن الفتاوی میں بھی اسی عبارت کے مطابق فتویٰ درج ہے، فتویٰ کی عبارت یہ ہے:

"عاصی مؤمن پر جب روزِ جمعہ یا رمضان آتا ہے تو اس سے قیامت تک عذاب مرتفع ہو جاتا ہے۔" (أحسن الفتاوى: ٤/٢٠٨)

گزارش یہ ہے کہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے "ثم لا يعود" علامہ ابو المعین نسفی رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے، علامہ نسفی کا قول "نبراس" میں نقل کر کے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ اس کی کوئی دلیل ہونی چاہیے، جبکہ دلیل سے اس کے خلاف ثابت ہے، چنانچہ اس میں ہے:

قال النسفي في بحر الكلام: المؤمن العاصي يعذب في قبره، لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها، ثم لا يعود إليه إلى يوم القيامة انتهى، وقال السيوطي: هذا يحتاج إلى دليل. قلت: السيوطي أعرف من النسفي بالأحاديث والآثار، وفي الحديث أن النبي ﷺ سأل جبرائيل وميكائيل في الرؤيا عن رجل يدق رأسه بحجر، فقالا: إنه الرجل يأخذ القرآن فيرفضه وينام عن الصلاة المكتوبة، يفعل به هذا إلى يوم القيامة. (النبراس: ص٢٠٥)

یہ حدیث بخاری: ١/١٥٨ میں موجود ہے۔

فہم ناقص کے مطابق "ثم لا يعود" بلا دلیل نقلی معتبر نہیں ہونا چاہیے، خصوصاً جبکہ اس کے خلاف صریح دلیل موجود ہے۔

حضرت والا غور فرما کر مطلع فرمائیں کہ صحیح تحقیق کیا ہے؟ بینوا توجروا۔

[illegible]

اس سے متعلق اور بھی کئی استفتاء آئے ہیں، لہٰذا اس کی پوری تحقیق کی گئی تو ثابت ہوا کہ نبراس کی تحقیق صحیح ہے، جواب اول پر بھی شروع ہی سے مطمئن نہ تھا، ملا علی القاری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی ابو المعین نسفی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کو بلا دلیل قرار دیا ہے۔

ونصه: وأما ما قاله الشيخ أبو المعين في أصوله على ما نقله عنه القونوي من أن عذاب القبر حق سواء كان (مؤمنا أم كافرا أم مطيعا أم فاسقا)؛ ولكن إذا كان كافرا فعذابه يدوم إلى يوم القيامة، ويرفع عنه العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي عليه الصلاة والسلام (إلى قوله): ففيه بحث، لأنه يحتاج إلى نقل صحيح أو دليل صريح.

آگے فرماتے ہیں:

الكلام حول بعض الأحاديث الواردة في هذا الموضوع، وقال القونوي: وإن كان عاصيا يكون له العذاب وضغطة القبر لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ولا يعود العذاب إلى يوم القيامة، وإن مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر، ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود إلى يوم القيامة انتهى.

فلا يخفى أن المعتبر في العقائد هو الأدلة اليقينية، وأحاديث الآحاد لو ثبتت إنما تكون ظنية، اللهم إلا إذا تعدد طرقه بحيث صار متواترا معنويا فحينئذ يكون قطعيا، نعم ثبت في الجملة أن من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يرفع العذاب عنه، إلا أنه لا يعود إليه إلى يوم القيامة فلا أعرف له أصلا.

وكذا رفع العذاب يوم الجمعة وليلتها مطلقا عن كل عاص ثم لا يعود إلى يوم القيامة فإنه باطل قطعا. (شرح الفقه الأكبر: ص ۱۰۱، ۱۰۲)

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: إنه (عذاب القبر) نوعان، نوع دائم سوى ما ورد في بعض الأحاديث أنه يخفف عنهم ما بين النفختين، فإذا قاموا من قبورهم قالوا: ﴿يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾، ويدل على دوامه

قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ ويدل عليه أيضا ما تقدم في حديث سمرة رضي الله تعالى عنه الذي رواه البخاري في رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم، وفيه: "فهو يفعل به ذلك إلى يوم القيامة."

وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قصة الجريدتين: "لعله يخفف عنهما ما لم تيبسا." فجعل التخفيف مقيدا برطوبتهما فقط، وفي حديث الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: "ثم أتى على قوم ترضخ رؤوسهم بالصخر، كلما رضخت عادت لا يفتر عنهم من ذلك شيء." وقد تقدم، وفي الصحيح في قصة الذي لبس بردين وجعل يمشي يتبختر فخسف الله به الأرض: فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة."

وفي حديث البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه في قصة الكافر: "ثم يفتح له باب إلى النار فينظر إلى مقعده فيها حتى تقوم الساعة."

رواه الإمام أحمد، وفي بعض طرقه: "ثم يخرق له خرقا إلى النار، فيأتيه من غمها ودخانها إلى يوم القيامة."

النوع الثاني إلى مدة ثم ينقطع، وهو عذاب بعض العصاة الذين خفت جرائمهم، فيعذب بحسب جرمه ثم يخفف عنه، كما يعذب في النار مدة ثم تزول عنه العذاب.

وقد ينقطع عنه العذاب بدعاء أو صدقة أو استغفار أو ثواب حج أو قراءة تصل إليه من بعض أقاربه أو غيرهم الخ. (كتاب الروح: ص ١١٢)

والله سبحانه وتعالى أعلم

١٦/صفر ١٤٢٢هـ

کتاب الزکوۃ

فقیر کو نصاب کی مقدار سے زیادہ زکوۃ دینا

سوال: ایک فقیر کو ایک وقت میں کتنی مقدار زکوۃ دی جا سکتی ہے؟

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے:

فقال إبراهيم النخعي: لو كنت أنا كان أن أغني بها أهل بيت من المسلمين أحب إليّ (كتاب الآثار للإمام محمد: ص ٦٣)

وقال الحسن البصري: كانوا (الصحابة) يعطون الزكوة لمن يملك عشرة آلاف درهم الخ (بدائع الصنائع: ٤٨/٢)

وقال محمد رحمه الله تعالى: وأن يغني به إنسانا أحب إليّ.

(الجامع الصغير: ص ١٢٤ طبع إدارة القرآن)

وقال السيد السابق في فقه السنة في مبحث الزكوة ما حاصله: ينبغي أن يغني به إنسانا، ثم ذكر حديث قبيصة رضي الله تعالى عنه حيث قال: أغنوهم بالصدقة.

وذكر العلامة وهبة الزحيلي مذاهب الأئمة في ذلك ما حاصله أن الحنابلة والشافعية قالوا: لا بأس بإعطاء مال كثير إلى الفقير كي يتجر فيها، وقال الإمام مالك: لا بأس بإعطاء مال ما يكفي لسنة.

جبکہ احناف کا مذہب اس کے برعکس ہے۔

قال العلامة ابن عابدين وكره إعطاء فقير نصابا أو أكثر. (رد المحتار: ٦٨/٢) وكذا قال العلامة الكاساني (بدائع الصنائع: ٤٩/٢) وكذا في فتح القدير: ٢٦٧/٢.

البتہ ائمہ احناف نے دو حالتوں کا استثناء کیا ہے، ایک یہ کہ اگر فقیر مدیون ہو یا اتنے بڑے کنبے کا مالک ہو جن پر بڑی رقم کو تقسیم کرنے سے ہر ایک کو بقدر نصاب نہ ملتا ہو۔

حل طلب امور درج ذیل ہیں:

۱- آپ نے احسن الفتاویٰ ۴/۲۰۲ میں جو تحریر فرمایا ہے کہ نصاب سے مراد مانع عن اخذ الزکوٰۃ نصاب ہے تو اس نصاب میں اس کا حوائج اصلیہ سے زائد ہونا معتبر ہے یا کہ محض فقیر کا صاحب نصاب ہونا، چاہے حاجات اصلیہ سے زائد ہو یا نہ ہو؟

۲- مقدار نصاب دینا جو مکروہ ہے یہ کراہت مزکی کے لیے ہے یا فقیر کے لیے لینا مکروہ ہے؟

۳- ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تعالیٰ، حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کا کتب فقہ حنفی کی عبارات سے تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟

۴- مقدار نصاب دینے کی جو کراہت ہے اس پر قرآن و حدیث سے کوئی دلیل ہے یا محض اجتہادی کراہت ہے؟

۵- یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

۱- حوائج اصلیہ سے زائد ہونا معتبر نہیں، محض صاحب نصاب ہونا کافی ہے۔

۲- کراہت مزکی کے حق میں ہے جیسا کہ "و کرہ الإغناء" سے ظاہر ہے۔

لأن الإغناء صيغة مصدر من باب الإفعال معناه جعل الفقير غنيا.

۳- تعارض نہیں، اغناء سے اغناء عن السؤال مراد ہے، نہ کہ مالک نصاب غنی بنانا۔

كما قال في التاتارخانية: قال في الجامع الصغير: ولا بأس بأن يعطي أقل من المائتين وأن يغني بها إنسانا واحدا أحب إلي من أن يفرقها، ثم لم يرد بقوله: وأن يغني بها إنسانا الغنى المطلق، وإنما أراد به الغنى عن السؤال. (تاتارخانية: ۲/۲۸۰)

وكما قال العلامة محمود البابرتي رحمه الله تعالى: (وأن تغني بها إنسانا أحب إلي) هذا خطاب أبي حنيفة لأبي يوسف رحمهما الله تعالى، وإنما صار هذا أحب لأن فيه صيانة المسلم عن ذل السؤال مع أداء الزكاة، وبهذا

قالوا: من أراد أن يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقه فقد قصر في أمر الصدقة ومعناه: الإغناء عن السؤال في يومه، لا أن يملك نصابا، لأن الإغناء مطلقا مكروه. (العناية بهامش فتح القدير: ۲/۲۱۶)

۴ کراہت تنزیہی معلوم ہوتی ہے۔

كما هو ظاهر من اعتبار الفقهاء رحمهم الله تعالى بقولهم: كمن صلى وبقربه نجاسة، فإن الكراهة في المقيس عليه ـ أعني الصلاة بقرب النجاسة ـ تنزيهية، كما قال الإمام محمد رحمه الله تعالى في كتاب الأصل المعروف بمبسوط: قلت أرأيت الرجل يصلي وقدامه العذرة أو البول أو ناحية منه هل يفسد ذلك صلاته؟ قال: لا، قلت: فإن كان ناحية من مقامه وعن موضع سجوده؟ قال: لا يضره ذلك، ولكنه أحب إلي أن يتنحى عن ذلك المكان. (كتاب الأصل: ۱/۲۰۸)

قال العلامة الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: وأشار بذلك إلى الرد على من كره أن يدفع إلى شخص واحد قدر النصاب، وهو محكي عن أبي حنيفة وقال محمد بن الحسن رحمه الله تعالى: لا بأس به انتهى. (فتح الباري: ۶۵/۴)

اور یہ جو قاعدہ ہے کہ مطلق کراہت سے کراہت تحریمیہ مراد ہوتی ہے یہ بھی قاعدہ کلیہ نہیں ہے، البتہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ مطلق کراہت کا لفظ کراہت تنزیہیہ کے لیے بھی استعمال فرماتے ہیں، اس لیے جب مطلق کراہت کا لفظ استعمال ہو تو اس کراہت کی دلیل میں غور کیا جائے گا، اگر اس کی دلیل کوئی نص ہو لیکن ظنی ہو تو کراہت تحریمیہ مراد ہوگی اور اگر نہی کی کوئی ایسی دلیل نہ ہو بلکہ وہ مفید ترک وخلاف اولیٰ ہو تو کراہت تنزیہیہ ہوگی۔

كما قال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

وفي البحر من مكروهات الصلاة: المكروه في هذا الباب نوعان: أحدهما ما كره تحريما، وهو المحمل عند إطلاقهم الكراهة، كما في زكوة فتح القدير، وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به

الوجوب، يعني بالظني الثبوت، ثانيهما المكروه تنزيهاً ومرجعه إلى ما تركه أولى، وكثيراً ما يطلقونه، كما في شرح المنية. فحينئذ إذا ذكروا مكروهاً فلا بد من النظر في دليله، فإن كان نهياً ظنياً يحكم بكراهة التحريم إلا لصارف للنهي عن التحريم إلى الندب، فإن لم يكن الدليل نهياً، بل كان مفيداً للترك الغير الجازم فهي تنزيهية اهـ.

(ردالمحتار: ۱/۱۳۲)

۵۔ کراہت اجتہادی ہے، کیونکہ اس میں ائمہ دین کا اختلاف ہے جیسا کہ خود سوال میں مذکور ہے، اور جیسا کہ امام الفقہ والمحدث ابوعبید القاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۲۲۴ھ فرماتے ہیں:

فأما مالك بن أنس فلم يكن عنده في هذا حدٌّ معلوم، وكان يقول: أرى على المعطي في ذلك الاجتهاد وحسن النظر، قال أبو عبيد: وقد تدبرنا الأحاديث العالية فلم نجدها تخبر في ذلك بتوقيت، إنما حدت السنة ما كان منكرا متقدما للمعطي من الأوقية وغيرها قبل العطية، وأما إذا كان يوم يعطاها فقيراً موضع للصدقة فإنا لم نجد في الآثار دليلاً على ذلك، بل تدل على الفضيلة في الإكثار منها والاستحباب لذلك. (كتاب الأموال: ص ۶۷۱)

اسی طرح ظاہری نصوص اعطاء بھی مطلق ہیں، ان میں کوئی تحدید نہیں۔

كما قال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى في أحكام القرآن. (۳/۱۷۷)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۹/جمادی الآخرۃ ۱۴۱۷ھ

کئی سال گزرنے کے بعد نصاب ہلاک یا مستہلک ہوگیا

سوال: نصاب پر کئی سال گزر گئے اور زکوٰۃ ایک سال کی بھی ادا نہیں کی، بعد میں نصاب ہلاک یا مستہلک ہوگیا، تو اس پر گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب الاداء ہے یا نہیں؟ نیز ایسے شخص کو زکوٰۃ دینا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب باسم ملہم الصواب

ہلاک ہونے کی صورت میں گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور استہلاک کی صورت میں اس کے ذمہ دین ہوگی جس کا ادا کرنا ضروری ہے اور اس وقت اگر کسی قسم کا نصاب اس کے پاس نہ ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔

قال في التنوير وشرحه: (وسببه ملك نصاب حولي تام فارغ عن دين له مطالب من جهة العباد) سواء كان لله كزكاة.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى:

(قوله: كزكاة) فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني، وكذا لو استهلك النصاب بعد الحول ثم استفاد نصابا آخر وحال عليه الحول لا زكاة في المستفاد لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك، أما لو هلك يزكي المستفاد لسقوط زكاة الأول بالهلاك. بحر. والمطالب هنا السلطان تقديرا. (الشامية: ۲/ ۲۶)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۸/ رجب ۱۴۱۷ھ

پلاٹینم اور سفید سونے پر زکوٰۃ کا مسئلہ

سوال: پلاٹینم اور پلاڈیم کیا چیز ہے؟ کیا ان پر زکوٰۃ فرض ہے؟ نیز سفید سونے پر زکوٰۃ کا حکم بھی بیان فرما دیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

پلاٹینم اور پلاڈیم دو الگ الگ دھاتیں ہیں، ان میں سے کوئی بھی سونا نہیں، لہٰذا ان پر زکوٰۃ نہیں، إلا أن يكونا للتجارة.

سفید سونا پلاٹینم کے ملانے سے بنتا ہے، اس پر زکوٰۃ کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر سونا غالب ہو تو زکوٰۃ فرض ہے اور پلاٹینم غالب ہو تو زکوٰۃ فرض نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۲/ رجب ۱۴۱۸ھ

مسافر کے لیے زکوٰۃ لینا

سوال: احسن الفتاویٰ ۴/ ۲۹۹ میں مسئلہ مذکور ہے:

''درحقیقت قرآن کریم میں صرف تین مصارف کا بیان ہے:

۱- فقراء ۲- عاملین

۳- مؤلفۃ القلوب (علی قول) باقی صرف فقراء اور عاملین رہ گئے، ان کے سوا جو اقسام قرآن کریم میں مذکور ہیں وہ سب فقراء ہی کی مختلف انواع ہیں۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسافر اگر اپنے وطن میں مال ہونے کی بناء پر غنی ہو تو اگرچہ سفر میں فقیر ہو اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہیں، جبکہ شامیہ جلد ثانی ۳۴۳ میں ایسے مسافر کے لیے بقدر حاجت اخذ زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے۔ حضرت سے درخواست ہے کہ اُلجھن دور فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاویٰ میں فقراء سے مراد عام ہے، خواہ مستقل فقیر ہو یا صرف سفر میں، لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۰/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ

باورچی کو زکوٰۃ سے تنخواہ دینا جائز اور مدرسین کو دینا ناجائز کیوں ہے؟

سوال: حضرت نے تتمہ رسالہ ''الکلام البلیع فی احکام التوزیع'' میں تحریر فرمایا ہے:

''مہتمم کو مساکین طلبہ نے وکیل تملیک بنا دیا تو ان کی طیب خاطر سے دوسری مدات میں صرف کرنا جائز ہے، مگر اس صورت میں بھی چونکہ مدارس کے مصارف مذکورہ کے لیے توکیل طلبہ طیب خاطر نہیں، اس لیے جائز نہیں۔''

جبکہ احسن الفتاویٰ ۴/ ۳۰۲ میں مدز کوٰۃ سے باورچی کو تنخواہ دینا جائز تحریر فرمایا ہے۔ کیا اس کی یہ وجہ ہے کہ توکیل طلبہ طیب خاطر ہوتی ہے؟ اگر یہی وجہ ہے تو سوال یہ ہے کہ جب باورچی کو زکوٰۃ سے تنخواہ دینا جائز ہے تو اساتذہ کی تنخواہ اور مدرسہ کی تعمیر میں صرف کرنا کیوں جائز نہیں؟ جب باورچی کو تنخواہ دینے میں طلبہ کی طیب خاطر ہے تو اساتذہ کو تنخواہ دینے میں بطریق اولیٰ ان کی طیب خاطر ہوگی۔ مابہ الفرق کیا ہے؟

بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

باورچی کی تنخواہ کے جواز کی وجہ تو کیلا منتہم نہیں، بلکہ وجہ یہ ہے کہ طعام تیار کرنے پر ہر قسم کے مصارف طعام کی قیمت میں داخل ہیں، آٹا، سالن، مرچ مصالحہ اور پکانے کی اجرت وغیرہ سب کے مجموعہ سے طعام کی قیمت متعین ہوتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۰/جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ

مساکین طلبہ کو زکوٰۃ سے اباحۃ کھلانا جائز نہیں

سوال: آپ نے احسن الفتاویٰ ۴/۳۰۲ میں مد زکوٰۃ سے باورچی کی تنخواہ کو جائز قرار دیا ہے، سوال یہ ہے کہ مدارس میں طلبہ کو کھانا عموماً ایک ساتھ بٹھا کر کھلایا جاتا ہے، کیا یہ اباحت ہے یا تملیک؟ اگر اباحت ہے تو باورچی کی تنخواہ کا کیا حکم ہے؟ نیز طلبہ میں اغنیاء اور ہاشمی بھی ہوتے ہیں، ایسی صورت میں باورچی کی تنخواہ مد زکوٰۃ سے جائز ہوگی یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

احسن الفتاویٰ میں باورچی کی تنخواہ کا جواز دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

۱- طلبہ کو کھانا تملیکاً دیا جاتا ہو۔

۲- طلبہ غیر ہاشمی اور مساکین ہوں۔

مسائل کے حدود و قیود اور شرائط و تفاصیل بوجہ وضوح چھوڑ دی جاتی ہیں، باقی رہی یہ بات کہ مدارس میں جو کھانا کھلایا جاتا ہے، یہ اباحت ہے یا تملیک؟ تو اگر طلبہ کو ایک ساتھ کھانا کھلایا جاتا ہو تو اباحت ہے، اور اگر ہر ایک کو دے دیا جاتا ہو تو تملیک ہے۔

غنی اور ہاشمی کو مد زکوٰۃ سے دینا جائز نہیں اور ان کے لیے کھانا پکانے والے باورچی کو بھی مد زکوٰۃ سے تنخواہ دینا جائز نہیں۔ مدارس کے اجتماعی نظام میں چونکہ کھانا اکٹھا پکتا ہے تو اغنیاء اور ہاشمیوں کے کھانے کے تناسب سے باورچی کی تنخواہ مد زکوٰۃ کے علاوہ دیگر مدات سے شمار ہوگی جن مدات سے یہ لوگ کھانا کھاتے ہیں اور غیر زکوٰۃ کی اتنی رقم مدارس میں عموماً ہوتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۱/جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ

فقیر کو زکوٰۃ میں ملی ہوئی چیز کا غنی کے لیے استعمال

سوال: بندہ کے پاس ایک استفتاء آیا تھا، جس میں پوچھا گیا تھا کہ مستحق زکوٰۃ کو جو چیز زکوٰۃ میں ملی ہو، اس کا غنی کے لیے استعمال کیسا ہے؟ استفتاء میں یہ بھی مذکور تھا کہ ایک مفتی صاحب نے احسن الفتاوی ۲۶۹/۴ سے عدم جواز کا فتوی دکھایا، جب کہ ایک اور مولوی صاحب نے یہ بتایا کہ دارالعلوم کراچی سے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے، بندہ نے اس کے جواز پر ایک مدلل تحریر لکھی ہے اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہم کو دکھا کر ان سے رائے بھی لکھوالی ہے۔ یہ تحریر حضرت کی خدمت میں پیش ہے، حضرت ملاحظہ فرما کر اپنی رائے گرامی تحریر فرمادیں۔

شاہ تفضل علی

دارالافتاء دارالعلوم فاروق اعظم، نارتھ ناظم آباد، کراچی

ملحوظہ:

مستفتی کی تحریر چونکہ بہت طویل ہے، اس لیے ذیل میں اس مفصل تحریر کا خلاصہ لکھا گیا ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ کوئی ضروری بات رہ نہ جائے، اس کے بعد حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہم کی رائے اور پھر حضرت والا دامت برکاتہم کا تحریر کردہ جواب مذکور ہے۔ مرتب۔

خلاصہ فتوی دارالعلوم فاروق اعظم نارتھ ناظم آباد کراچی

۱- غنی و ہاشمی کے لیے حرمت اخذ زکوٰۃ کی اصل علت و بنیاد اخذ بالاذلال ہے، فقیر چونکہ صاحب حاجت ہے اس کے لیے یہ اخذ جائز اور غنی و ہاشمی کے لیے جائز نہیں۔

في الهداية: إنما الخبث في فعل الأخذ لكونه إذلالاً به، ولا يجوز ذلك للغني من غير حاجة، وللهاشمي لزيادة حرمته.

وفي الكفاية: إلا أنه لا خبث في نفس الصدقة، وإنما الخبث في أخذها لكونه إذ لالا مع الغنية، ومع زيادة الشرف والكرامة؛ لأن بالصدقة تسقط الذنوب من المتصدق، فيصير المتصدق عليه كالآلة للمتصدق في حق سقوط الذنوب عنه، وليس للمسلم أن يذل نفسه إلا عند الحاجة والضرورة، فلهذا حل للفقير ولا يحل للهاشمي وإن كان محتاجا إليه؛ لأن

له زيادة حرمة وشرف ليست لغيره. (كفاية مع الفتح: ۸/۱۰)

۲ فقیر کی ملکیت میں رہتے ہوئے تناول زکوٰۃ اخذ بالاذلال شمار ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاءِ کرام کے دو طبقے ہیں، ایک کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اخذ بالاذلال پایا جاتا ہے لہٰذا فقیر سے ہبہ یا عاریت کے طور پر بھی زکوٰۃ لینا غنی و ہاشمی کے لیے جائز نہیں، بطورِ تضییف جائز ہے۔ یہ رائے فقہاء کی کثیر تعداد کی ہے جن میں صاحب ہدایہ اور علامہ آفندی صاحب تکملہ فتح القدیر سرفہرست ہیں۔

في الهداية: وهذا بخلاف ما إذا أباحه للغني والهاشمي؛ لأن المباح له يتناوله على ملك المبيح، ونظيره المشتري شراءً فاسداً إذا أباح لغيره لا يطيب له، ولو ملكه يطيب.

یہی رائے علامہ حصکفی اور علامہ شامی رحمہما اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔

دوسرا طبقہ فقہاء و محدثین کی ایک بڑی تعداد کا ہے جو مذکورہ صورت کو اخذ بالاذلال قرار نہیں دیتا، ان کے نزدیک یہ فقیر کی ملکیت میں اخذ زکوٰۃ تو ہے مگر مقرون بالاذلال نہیں۔ وہ متصدق سے لیتے وقت ہوتا ہے لہٰذا اس میں کوئی خبث نہیں۔

في تكملة البحر (۸/۶۳): ولو أباح الفقير للغني أو الهاشمي عين ما أخذ من الزكوة لم يحل له؛ لأن الملك لم يتبدل، ولك أن تقول: المحرم ابتداء الأخذ إلى آخره، فعلى هذا لو أباح الفقير للغني أو الهاشمي ينبغي أن يطيب له لأنه لم يوجد منهما ابتداء الفعل المحرم المقترن بالإذلال. قلنا: إن لم يوجد منهما الأخذ من يد المتصدق وجد منهما الأخذ من يد الفقير، فقد تحقق في حقهما سبب الخبث، ولك أن تقول: ليس المحرم نفس الأخذ فقط، بل نفس الأخذ المقرون بالإذلال، فينبغي أن لا يكون خبيثاً اهـ.

اس کے علاوہ مندرجہ ذیل دو حدیثوں سے بھی یہی موقف ثابت ہوتا ہے:

إن عبيد بن سباق قال إن جويرية زوج النبي ﷺ أخبرته أن رسول الله ﷺ دخل عليها فقال هل من طعام؟ قالت: لا والله يا رسول الله، ما عندنا طعام إلا عظم من شاة أعطيته مولاتي من الصدقة. فقال: قربيه، فقد

بلغت محلّها. (مسلم)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ لفظ "محلّها" کی تشریح میں فرماتے ہیں:

هو بكسر الحاء أي زال عنها حكم الصدقة وصارت حلالا لنا.

(مسلم مع شرحہ: ۱/۳۴۵)

یہی تشریح علامہ سیوطی نے دیباج شرح مسلم ۱/۵۱۸ میں اور علامہ قرطبی نے المفہم شرح مسلم ۳/۱۲۹ میں کی ہے۔

عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: لا تحل الصدقة لغني إلا في سبيل الله أو ابن السبيل أو جار فقير يتصدق عليه فيهدي لك أو يدعوك. (أبو داود: ۱/۲۳۸)

علامہ سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی شرح میں فرمایا:

قوله: أو يدعوك، أي يضيفك ويطعمك وأنت غني، والحاصل أن الفقير إذا تصدق عليه فيهدي للغني ويملكه أو يضيف الغني ويطعمه على سبيل الإباحة تحل للغني على الحالين. (بذل المجهود: ۳/۵۴)

خلاصہ بحث: زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء احناف کے درمیان اختلاف ہے، زیر بحث مسئلہ میں غنی کے لیے تناول زکوۃ من ید الفقیر کی حرمت متفق علیہ نہیں، چنانچہ صاحب بحر نے اختلاف کی صراحت فرمائی ہے، مگر صاحب بحر کے رجحان کے مطابق ہمارے نزدیک بھی غنی کے لیے راجح عدم حرمت ہے۔

قال في البحر: وللغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها، وكذا لو وهبها له لما علم أن تبدل الملك كتبدل العين، فلو أباحها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل تناوله للغني، وقال خواهر زاده: يحل، كذا في الفوائد التاجية، والذي يظهر ترجيح الأول؛ لأن الإباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريرة: هو لها صدقة ولنا هدية، كما لا يخفى، إلا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني، وإن قيل به فصحيح لما تقدم أن الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة

دلیل منع الهاشمی من العمالة بخلاف الغنی. (البحر الرائق: ۲/۲۴۵)

رائے گرامی حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم:

جو دلائل اس فتوی میں بیان کیے گئے ہیں، ان کی بنیز بعض دوسرے دلائل کی بنا پر احقر کا رجحان بھی اسی موقف کی طرف ہے جو اس فتوے میں ظاہر کیا گیا ہے اور احسن الفتاوی کے سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد اکابر علماء عصر نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے، تاہم اس مسئلے میں دوسرے اہل علم و فتوی سے بھی رجوع کرنا چاہیے۔ پھر حتمی فتوی جاری کرنا چاہیے۔

واللہ سبحانہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲۱ ذی قعدہ ۱۴۱۹

الجواب حامداً ومصلیاً

اس تحریر میں مذکورہ دلائل سے مذہب حنفی میں جواز ثابت نہیں ہوتا، خصوصاً مذہب کے مقابلے میں "عمل لہ تعلون" اور "الا لمن ینتقل" جیسے الفاظ کو ترجیح دینا بعید از قیاس ہے، دوسرے علماء کی طرف رجوع کیا جائے اگر کوئی گنجائش نکلے تو بہتر ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۰/محرم ۱۴۲۰ھ

مروجہ حیلہ تملیک سے زکوۃ کی رقم تعمیر مسجد میں لگادی تو نماز کا حکم

سوال: مال زکوۃ کو مروجہ حیلہ تملیک کے ذریعے لے کر تعمیر مسجد میں خرچ کیا گیا ہو تو کیا اس مسجد میں نماز مکروہ تحریمی ہوگی؟ کیونکہ آپ فرماتے ہیں کہ مروجہ حیلہ تملیک میں زکوۃ کی رقم واپس کرنے میں طیب خاطر کا یقین نہیں ہوتا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مال حرام ہو اور مال حرام سے تعمیر کی گئی مسجد میں نماز کو آپ نے مکروہ قرار دیا ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب حامداً ومصلیاً

حالات کے پیش نظر طیب خاطر کا ظن غالب ہوتا ہے، اس لیے وہ مال حرام نہیں، لہذا ایسی مسجد میں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۰/ذی الحجہ ۱۴۲۱ھ

ادائے عشر کے باوجود پیداوار سے حاصل کردہ رقم پر وجوبِ زکوٰۃ

اشکال وجواب

في أحسن الفتاوى باب العشر: إذا أدى الرجل العشر ثم باع ما حصل من الأرض وصار نقداء يضم إلى النقد الأصلي ويزكي ثانيا لتبدل الجنس الخ. لكن لما طالعت بعض كتب الفقه وقع الشك في قلبي كأني ما فهمت ما في أحسن الفتاوى أو ما في بعض كتب الفقه نحو البدائع، قال فيه: وصورة المسئلة: إذا كان لرجل خمس من الإبل السائمة ومائتا درهم فتم حول السائمة فزكاها ثم باعها بدراهم ولم يتم حول الدراهم فإنه يستأنف للثمن حولا عنده، ولا يضم إلى الدراهم. وعندهما يضم الخ (بدائع: ۲/ ۱٤) يقول الخادم: إن في هذا المقام أيضا تبدل الجنس ولا يضم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى بخلاف قولهما.

الجواب باسم ملهم الصواب

درحقیقت یہاں عشر اور زکوٰۃ دو فریضوں میں فرق ہے، یعنی ایک چیز کا اگر سال کے اندر عشر نکالا گیا، پھر اسی سال وہ چیز بیچ دی گئی تو اس سے حاصل شدہ رقم اصل رقم کے ساتھ ضم کی جائے گی اور مجموعہ سے زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا اور اگر ایک چیز کی زکوٰۃ دی گئی، پھر سال کے اندر وہ چیز بیچ دی گئی تو اس سے حاصل شدہ رقم اصل رقم کے ساتھ ضم نہیں ہوگی بلکہ اس پر مستقل حولان حول شرط ہے، دونوں میں وجہ الفرق یہ ہے کہ عشر میں ثنی نہیں پائی جارہی اور زکوٰۃ میں ثنی پائی جارہی ہے یعنی ایک سال میں ایک مالک پر ایک ہی مال میں دو مرتبہ زکوٰۃ فرض ہو جائے گی، حالانکہ حدیث میں ہے:

لا ثنى في الصدقة.

قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى:

ولا يخفى أن الضم المذكور عند عدم مانع، أما إذا وجد مانع منه فلا ضم. ولذا قال في المحيط: ولا يضم أثمان الإبل والبقر والغنم المزكاة إلى ما عنده من النصاب من جنسه عند أبي حنيفة؛ لأن في الضم تحقيق الثنى

في الصدقة؛ لأن الثني إيجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد، وإنه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام: لا ثني في الصدقة، وعندهما يضم، ولو جعل السائمة علوفة بعدما زكاها ثم باعها يضم ثمنها إلى ما عنده لخروجها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد إلى الثني، وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده، ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة، أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه إلى ما عنده؛ لأنه ليس ببدل مال أديت الفطرة عنه؛ لأن الفطرة إنما تجب بسبب رأس يمونه ويلي عليه، دون المالية ألا ترى أنها تجب عن أولاده الأحرار، والثمن بدل المالية، والعشر إنما يجب بسبب أرض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد. (البحر الرائق: ٢/٢٢٣) والله سبحانه وتعالى أعلم

٢٣/ ذي القعدة ١٤٢١هـ

الله أكبر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال رسول اللہ ﷺ

لا تحل الصدقۃ لآل محمد إنما ھی أوساخ الناس

حکم الزکاۃ والصدقات لبنی ہاشم والسادات

- سادات کے لیے زکوۃ اور صدقات واجبہ کا حکم

- احادیث مبارکہ اور اقوال فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کی روشنی میں مفتی بہ قول کی تحقیق

- بعض فقہاء اور اکابر کی اختلافی عبارات کا جائزہ

حکم الزکوٰۃ والصدقات لبنی ہاشم والسادات

سید کو زکوٰۃ دینا

سوال: بنوں، کرک، پشین اور ان کے ارد گرد بہت سے گاؤں سید گھرانوں کے آباد ہیں، جن میں بہت سے گھرانے بہت ہی غریب ہیں۔

ہمارے یہاں کے کچھ علماء سید کو زکوٰۃ دینے کے جواز پر مختلف دلائل دیتے ہیں اور بعض علماء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ سید سید کو زکوٰۃ دے سکتا ہے، جبکہ دیوبند کے تمام اکابر علماء کرام عدم جواز کے قائل ہیں۔

جناب کی خدمت میں سید کے لیے جواز زکوٰۃ کے فتویٰ پر مشتمل ایک رسالہ بھیج رہا ہوں، سادات کے یہ غریب گھرانے کوئی دس بیس نہیں ہیں کہ چند لوگ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے پیسوں سے ان کی کفالت کریں۔ بڑی تعداد میں ہیں اور ان کے لیے صدقات نافلہ کافی نہیں۔

آنجناب سے گزارش ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق فرما کر ہماری رہنمائی فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملهم الصواب

سید اور ہاشمی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اس سلسلہ میں پہلے کتب فقہ کی عبارات پھر ان سے مستفاد احکام اور مفصل لکھے جاتے ہیں، پھر مجوزین کے دلائل کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) قال ملك العلماء العلامة الكاساني رحمه الله تعالى:

ومنها أن لا يكون من بني هاشم؛ لما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: يا معشر بني هاشم! إن الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة. وفي رواية قال: إن الله حرم عليكم - يا بني هاشم! - غسالة أيدي الناس اهـ. (بدائع الصنائع: ۲/۴۹)

(۲) قال العلامة ابن الهمام رحمه الله تعالى:

(قوله: ولا يدفع إلى بني هاشم) هذا ظاهر الرواية. وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وإن كان ممتنعا في ذلك الزمان. وعنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بني هاشم إلى بعض

زكاتهم وظاهر لفظ المروي في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام: يا بني هاشم! ان الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس. لا يفيد للقطع بأن المراد من الناس غيرهم لأنهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم، والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم كونه عوضا عن صدقات أنفسهم، وقال بعد أسطر: (قوله: وهم آل علي الخ) لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعدهم، فخرج أبو لهب بذلك، حتى يجوز الدفع إلى بنيه؛ لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم، حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم، وأبو لهب كان حريصا على أذى النبي ﷺ فلم يستحقها بنوه. (فتح القدير: ٢/٢١١ و ٢/٢١٣)

(٢) قال العلامة ابن نجيم رحمه الله تعالى:

(قوله: وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لحديث البخاري: نحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة، ولحديث أبي داود: مولى القوم من أنفسهم، وإنا لا تحل لنا الصدقة، أطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصرا للنبي ﷺ، ومن لم يكن ناصرا له منهم كولد أبي لهب، فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا، فإن تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم، لا بالنصرة كذا في غاية البيان. وقيده المصنف في الكافي تبعا لما في الهداية وشروحها بآل علي وعباس وجعفر وعقيل وحارث بن عبد المطلب، ومشى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير، وصرحا بإخراج أبي لهب وأولاده من هذا الحكم، لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم، حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم، وأبو لهب كان حريصا على أذى النبي ﷺ، فلم يستحقها بنوه، واختاره

المصنف في المستصفى، وروي حديث: لا قرابة بيني وبين أبي لهب، ونص في البدائع على أن الكلام في قبيلة بني هاشم بالخمسة من بني هاشم.

وقال بعد عدة أسطر:

وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا شخص، للإشارة إلى رد رواية أبي عصمة عن الإمام أنه يجوز الدفع إلى بني هاشم في زمانه، لأن عوضها وهو خمس الخمس لم يصل إليهم لإهمال الناس أمر الغنائم، وإيصالها إلى مستحقيها، وإذا لم يصل إليهم العوض عادوا إلى المعوض، وللإشارة إلى رد الرواية بأن الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته إلى هاشمي مثله؛ لأن ظاهر الرواية المنع مطلقا اهـ. (البحر الرائق: ٢/٢٤٦)

(٤) قال في الفتاوى الهندية:

ولا يدفع إلى بني هاشم، وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحارث بن عبد المطلب، كذا في الهداية.

(الفتاوى الهندية: ١/١٨٩)

(٥) قال العلامة قاضيخان رحمه الله تعالى:

ولا يجوز الدفع إلى بني هاشم، ولا إلى مواليهم، فإن دفع وهو لا يعلم ثم علم جاز، وقال بعد أسطر: وبنو هاشم الذين لا تحل لهم الصدقة آل عباس وآل علي وآل عقيل وآل جعفر وولد الحارث بن عبد المطلب رضي الله عنهم. (قاضيخان بهامش الهندية: ١/٢٦٧)

(٦) قال العلامة الزيلعي رحمه الله تعالى:

(أو هاشمي) أي لا يجوز دفعها إلى بني هاشم، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد" رواه مسلم. وقال عليه الصلاة والسلام: "نحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة." رواه البخاري. (تبيين الحقائق: ١/٣٠٣)

(٧) قال في البزازية:

لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض وغلة الوقف إلى بني هاشم، ولا إلى غني.

(البزازية بهامش الهندية: ٤/٨٥)

(٨) قال العلامة المرغيناني رحمه الله تعالى:

ولا تدفع إلى بني هاشم؛ لقوله عليه السلام: يا بني هاشم! إن الله حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم، وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة اهـ.

قال العلامة العيني رحمه الله تعالى:

أي ولا تدفع الزكوة إلى بني هاشم. وفي الإيضاح: الصدقات الواجبات كلها عليهم لا تجوز بإجماع الأئمة الأربعة. وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يجوز دفع الزكوة إلى الهاشمي، وإنما كان لا يجوز في ذلك الوقت لسقوط خمس الخمس. ويجوز النفل بالإجماع. (البناية في شرح الهداية: ٣/٥٥٤)

(٩) قال في شرح التنوير: ولا إلى بني هاشم إلا من أبطل النص قرابته، وهم بنو لهب، فتحل لمن أسلم منهم كما تحل لبني المطلب، ثم ظاهر المذهب إطلاق المنع، وقول العيني: والهاشمي يجوز له دفع زكوته لمثله صوابه لا يجوز. نهر. (الدرالمختار: ٢/٣٥٠)

(١٠) قال العلامة عالم بن العلاء الأنصاري رحمه الله تعالى:

ولا يجوز أن يعطي الزكوة، وفي الخانية العشر فقراء بني هاشم، ولا مواليهم. وروي عن أبي يوسف أنه يجوز صرف الصدقات إلى الأغنياء إذا سموا في الوقف فكذا إلى بني هاشم، أما إذا لم يسموا في الوقف لم يجز التصرف، كما لا يجوز للأغنياء وفي السغناقي: روى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز دفع الزكوة إلى بني هاشم اهـ.

(الفتاوى التاتارخانية: ٢/٢٧٤)

(١١) قال الملا علي القاري رحمه الله تعالى:

. (وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد) قال ميرك: فيه دليل على أن الصدقة تحرم عليه وعلى آله سواء كان بسبب العمل أو بسبب الفقر والمسكنة وهذا هو الصحيح عندنا. وقال ابن الملك: الصدقة لا تحل للنبي ﷺ فرضا كانت أو نفلا، وكذا المفروضة لآله أي أقربائه، وأما التطوع فمباح لهم. قال ابن الهمام عند قول صاحب الهداية: ولا تدفع إلى بني هاشم: هذا ظاهر الرواية، وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز اهـ. (المرقات: ٤/٢٣٥)

(١٢) قال العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى:

واعلم أن ما مر من حرمة الصدقة الواجبة على بني هاشم هو ظاهر الرواية، كما في فتح القدير. ولا يدفع إلى بني هاشم. هذا ظاهر الرواية. وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان، وإن كان ممتنعا في ذلك الزمان اهـ.

قال المؤلف: والمعمول به هو ظاهر الرواية؛ فإنه مطابق للنص، وأما ما في الدراية، وأخرجه الطبراني من طريق حنش عن عكرمة عن ابن عباس وفي آخره: إنه لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء، إنما هي غسالة أيدي الناس، وإن لكم في خمس الخمس لما يغنيكم اهـ فإن ثبت بإسناد محتج به فلا دليل فيه على أن الخمس عوض الزكوة، فإن السياق يدل على أن الكلام سيق على سبيل التسلية لهم لئلا يحزنوا على فوت تلك المنافع. وما اشتهر في بعض أحاديث الحرمة من زيادة وعوضكم منها بخمس الخمس فلم يثبت هذه الزيادة، كما في فتح القدير لكن هذا اللفظ غريب اهـ. (إعلاء السنن: ٩/٩٥)

(١٣) قال العلامة العيني رحمه الله تعالى:

والأئمة على تحريمها على قرابته ﷺ، وقال الأبهري المالكي: يحل

لهم فرضها ونفلها، وهو رواية عن أبي حنيفة، وقال الأصطخري: إن منعوا الخمس جاز صرف الزكوة إليهم، وروى ابن سماعة عن أبي يوسف أن زكوة بني هاشم تحل لبني هاشم، ولا يحل ذلك لهم من غيرهم، وفي الينابيع: يجوز للهاشمي أن يدفع زكوته للهاشمي عند أبي حنيفة، ولا يجوز عند أبي يوسف. وفي جوامع الفقه: يكره عند أبي يوسف خلافا لمحمد، وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة جواز دفعها إلى الهاشمي في زمانه.

قال الطحاوي: هذه الرواية عن أبي حنيفة ليست بالمشهورة وفي المبسوط: يجوز دفع صدقة التطوع والأوقاف إلى بني هاشم، مروي عن أبي يوسف ومحمد في النوادر، وفي شرح مختصر الكرخي والإسبيجابي والمفيد: إذا سموا في الوقف، وفي الكرخي: إذا أطلق الوقف لا يجوز، لأن حكمهم حكم الأغنياء. وفي شرح القدوري: الصدقة الواجبة كالزكوة والعشر والنذور والكفارات لا تجوز لهم، وأما الصدقة على وجه الصلة والتطوع فلا بأس اهـ. (عمدة القاري: ۹/۸۱)

(۱٤) قال العلامة السهارنفوري رحمه الله تعالى:

أما آل النبي ﷺ فقال أكثر الحنفية، وهو المصحح عن الشافعية وطائفة وكثير من الزيدية أنها تجوز لهم صدقة التطوع دون الفرض، قالوا: لأن المحرم إنما عليهم أوساخ الناس وذلك هو الزكوة لا صدقة التطوع الخ. (بذل المجهود: ۳/۵۰)

(۱۵) قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى هذا الحديث، وأباحوا الصدقة على بني هاشم، وخالفهم في ذلك آخرون.

قال العلامة العيني رحمه الله تعالى: ذهب قوم، أراد بالقوم هؤلاء طائفة من المالكية، وأبا حنيفة في رواية وبعض الشافعية، وخالفهم في ذلك آخرون، أراد بهم مجاهداً والثوري والنخعي ومالكا والشافعي وأبا حنيفة في رواية وأبا يوسف ومحمداً وجماهير أهل العلم من الفقهاء وأهل

الحدیث۔ (العینی بهامش شرح معانی الآثار: ۱/ ۳۳۰)

الأحکام المستفادة

۱- متون مثلاً "ہدایہ، نقایہ، مختصر القدوری" وغیرہ عدم جواز زکوٰۃ للسادات پر متفق ہیں۔

۲- حرمتِ زکوٰۃ للسادات کی روایت ظاہر الروایہ ہے۔ (۲ - ۳ - ۱۲)

۳- بعض کتب میں حرمت پر اجماع منقول ہے۔ (۸ - ۱۴ - ۱۵)

۴- حرمت پر صحیح احادیث سے استدلال کیا گیا ہے، جبکہ جواز پر کوئی حدیث نہیں۔

۵- جوازِ زکوٰۃ للسادات پر امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت منقول ہے یعنی ابو عصمہ والی روایت، وہ بھی غیر مشہور، کما قال الامام الطحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ (۱۳)

۶- خاتمۃ المحققین علامہ ابن عابدین الشامی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایتِ منع کو ظاہر الروایہ تحریر کیا ہے، وھو عمدۃ فی الفقہ وعلیہ العهدۃ فی هذا الباب۔ (۹)

۷- مشہور فقیہ و محدث ملا علی القاری المکی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایتِ حرمت کو "ھذا ھو الصحیح عندنا" تحریر فرمایا ہے۔ (۱۱)

۸ حرمت کا قول اکثر احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے، قولِ جواز شاذ و نادر ہے۔ (۱۴ ۱۵)

۹ مشہور فقیہ و محقق علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ صاحب کنز نے مطلقاً فرمایا ہے کہ بنی ہاشم کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اس کو کسی مکان، زمان اور شخص کے ساتھ مقید نہیں کیا، اس میں ابو عصمہ کی روایت کی تردید کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳)

مجوزین کے دلائل:

۱ شرح معانی الآثار اور فیض الباری میں مذکور قولِ جواز۔

۲- استحسان، ضرورت اور بوقتِ ضرورت خلافِ مذہب پر فتویٰ دینا جائز ہے، جیسے اجرۃ علی التعلیم وغیرہ کا جواز لأن الحکم یختلف باختلاف الزمان۔

۳ فتویٰ ظاہر الروایہ سے اقویٰ ہے۔

دلائل کا جائزہ:

مجوزین کے دلائل سے متعلق اولاً عرض یہ ہے کہ باب الطلاق میں فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول

کو ہی جائے گا: لأنهم هم العمدة في هذا الباب ولكل فن رجال.

ثانیاً جب روایت حرمت ظاہر الروایہ ہے تو بہر صورت ترجیح اسی کو ہوگی، کیونکہ کونها ظاهر الروایة خود سبب ترجیح ہے۔

قال العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله تعالى:

الخامس ما إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر قال في البحر من كتاب الرضاع: الفتوى إذا اختلف كان الترجيح لظاهر الرواية. وفيه من باب المصرف: إذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليه. (شرح عقود رسم المفتي: صـ ٣٣)

ثالثاً روایت حرمت دلیل کے اعتبار سے قوی ہے کما قررہ المحرر، لہٰذا ترجیح اسی کو ہوگی۔

قال العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله تعالى:

ولا ينبغي أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية. انتهى. والدراية بالدال المهملة بمعنى الدليل، كما في المستصفى، ويؤيده ما في آخر الحاوي القدسي: إذا اختلفت الروايات عن أبي حنيفة في مسألة فالأولى بالأخذ أقواها حجة. (شرح العقود: صـ ٢٩)

رابعاً روایت حرمت متون کی ہے اور روایت جواز شروح اور فتاویٰ کی ہے، اور یہ بھی قاعدہ مسلمہ ہے کہ ما فی المتون کو ما فی الشروح پر ترجیح ہوتی ہے۔

قال العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله تعالى:

ما إذا كان أحد القولين المصححين في المتون والآخر في غيرها، لأنه عند عدم التصحيح لأحد القولين يقدم ما في المتون، لأنها الموضوعة لنقل المذهب. (شرح العقود: صـ ٣٣)

خامساً قول حرمت جمہور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور قول جواز شاذ ہے اور یہ بھی قواعد مسلمہ میں سے ہے کہ ترجیح اس قول کو ہوگی جس کو جمہور نے لیا ہو۔

قال العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله تعالى:

ما إذا كان أحد القولين المصححين قال به جل المشايخ العظام ففي

شرح الحموی علی الأشباه أن المقرر عن المشایخ أنه متی اختلف فی المسألة فالعبرة بما قاله الأکثر. (شرح عقود رسم المفتی: ص ۳۳)

سادساً محرم و مبیح میں محرم کو ترجیح ہوتی ہے، کما ھو مقرر فی کتب اصول الفقہ۔

سابعاً یہ ضرورت تو فقہاء کرام کے زمانہ میں بھی تھی، مگر جمہور فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس پر بحث کرنے کے باوجود جواز کا قول نہیں کیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۴/ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ

باب صدقۃ الفطر

صدقۃ الفطر کافر کو دینا جائز نہیں

سُوال: آپ نے احسن الفتاوی (۴/ ۳۸۲) میں لکھا ہے کہ صدقۃ الفطر کافر کو دینا جائز نہیں، مگر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دو مفتی حضرات نے جواز کا فتویٰ دیا ہے، ان دونوں کے فتوؤں کی کاپیاں ارسال ہیں، ملاحظہ فرما کر فیصلہ تحریر فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

جواز سے متعلق دونوں تحریریں ردالمحتار "باب المصرف" کی عبارت پر مبنی ہیں، جیسا کہ ایک تحریر میں "باب المصرف" کی عبارت کا ترجمہ نقل کیا ہے۔

تنویر مع الشرح والحاشیہ کی پوری اصل عبارت درج ذیل ہے:

فی التنویر وشرحہ:

(وجاز) دفع (غیرھا وغیر العشر) والخراج (إلیہ) أي الذمي، ولو واجبا، کنذر وکفارۃ وفطرۃ، خلافا للثاني. وبہ یفتی. حاوی القدسي.

وقال العلامۃ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ:

وصرح فی الھدایۃ وغیرھا بأن ھذا روایۃ عن الثاني، وظاھرہ أن قولہ المشھور کقولھما (قولہ: وبہ یفتی) الذي فی حاشیۃ الخیر الرملي عن الحاوي: وبقولہ نأخذ.

قلت: ولکن کلام الھدایۃ وغیرھا یفید ترجیح قولھما وعلیہ المتون. (ردالمحتار: ۲/ ۳۰۲)

مگر علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی "باب کفارۃ الظہار" میں عدم جواز کو ترجیح دی ہے، وھذا نصہ:

قال الرملي: وفی الحاوي: وإن أطعم فقراء أھل الذمۃ جاز، وقال أبو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ: لا یجوز اھ.

قلت: بل صرح فی کافي الحاکم بأنہ لا یجوز، ولم یذکر فیہ خلافا،

وبہ علم أنہ ظاہر الروایۃ عن الکل. (رد المحتار: ٣/٤٧٩)

یہ فیصلۂ عدم جواز بوجوہ ذیل راجح ہے:

١- قول جواز میں یہ الفاظ ہیں:

"ظاہرہ" ..... "یفید" ..... "وعلیہ المتون".

اور فیصلۂ عدم جواز میں:

"وبہ نأخذ" ..... "وبہ یفتی" ..... "صرح فی کافی الحاکم" .....

"ولم یذکر فیہ خلافا" "وبہ علم أنہ ظاہر الروایۃ عن الکل".

یہ الفاظ قول جواز سے متعلق الفاظ کے مقابلہ میں بہت قوی ہیں۔

٢- کافی حاکم کا مقام بہت بلند ہے:

وھو کاف للقضاء بین الأقوال المختلفۃ.

اس سے "وعلیہ المتون" کا مسئلہ بھی حل ہو گیا، لأن الکافی أم المتون.

علاوہ ازیں یہ کلیہ ہے کہ جہاں شروح میں متون کے خلاف فتوی تحریر ہو وہاں متون پر عمل نہ ہوگا، پھر "إنہ ظاہر الروایۃ عن الکل" نے تو فیصلہ ہی کر دیا۔

٣- علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالی کا فیصلۂ عدم جواز آپ کی تحریر جواز سے متأخر ہے۔

٤- آپ نے "باب المصرف" میں جواز کی طرف اپنا رجحان بیان فرمایا ہے، پھر اس کے بعد "باب کفارۃ الظہار" میں عدم جواز کا تحقیقی فیصلہ تحریر فرمایا ہے۔

٥- آپ نے منحۃ الخالق میں "باب المصرف" و "باب کفارۃ الظہار" دونوں جگہ عدم جواز کا "مفتی بہ" ہونا نقل کر کے اس پر کوئی اشکال نہیں تحریر فرمایا جو دلیل اختیار ہے۔

٦- صدقۃ الفطر بوجہ وجوب زکوۃ کے مشابہ ہے۔

٧- عدم جواز روایۃ ودرایۃ اقوی ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے والأخذ بالاحتیاط فی باب العبادات واجب.

٨- عدم جواز جمہور کے مطابق ہے۔ (بدایۃ المجتہد: ١/٢٨٩)

یہ گفتگو تو علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالی کی تحریر سے متعلق تھی، مزید برآں متعدد دیگر ائمہ فقہاء رحمہم اللہ تعالی بھی عدم جواز کے قائل ہیں:

(۱) الأول هو الحاكم نفسه رحمه الله تعالى المتوفى ۳٤٤ هـ.

(ردالمحتار:۳/٤۷۹)

(۲) الإمام طاهر بن عبد الرشيد البخاري رحمه الله تعالى المتوفى ٥٤۲هـ. (خلاصة الفتاوى: ۱/۲٤۲، ۱/۲۷٥)

(۳) الملا علي القاري رحمه الله تعالى المتوفى ۱۰۱٤ هـ.

(شرح النقاية: ۱/۳۹۲)

(٤) العلامة الحصكفي رحمه الله تعالى المتوفى ۱۰۸۸ هـ

(ردالمحتار: ۲/۲٦۹ و ۲/۳٥۱)

(٥) العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى المتوفى ۱۲۳۱ هـ

(حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح: صـ ۳۹۳)

(٦) العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى المتوفى ۱۲٥۲ هـ

(ردالمحتار: ۳/٤۷۹)

وظهر من مراجعة كتب المذهب أن المجوزين هم الأكثرون، ومعلوم أن العبرة بقوة الدليل لا بالكثرة، والكافي هو كاف وحده ولو لم يكن معه أحد فكيف إذا وافقه جماعة من الأئمة العظام رحمهم الله تعالى.

۳/صفر ۱٤۱٥هـ